مشكلة الإنسان
في فكر ألبير كامو

سوزان عبد الله إدريس

مشكلة الإنسان في فكر ألبير كامو

منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب

وزارة الثقافة - دمشق ٢٠١٧م

مشكلة الإنسان في فكر ألبير كامو/ سوزان عبدالله إدريس. - دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠١٧م .- ٢٢٤ص؛ ٢٥سم.
(دراسات فكرية فلسفية؛ ٣).

١-١٩٤ إ د ر م   ٢- العنوان   ٣- إدريس   ٤- السلسلة

مكتبة الأسد

دراسات فكرية فلسفية

«٣»

مُقَدِّمَة

يعدّ الإنسان جوهر الوجود وأهم ما فيه، فقد غدا من أبرز الإشكاليات التي تتناولها الفلسفة، فهو موجود متناقض غامض، دعاه بعض المفكرين بالإنسان المجهول، والمُشكِل.... وقد عرّفه الفلاسفة تعاريف شتى، ومع ذلك يبقى موجوداً لا سبيل إلى تحديد مكانته، وتعريف طبيعته.

لقد تعددت الدراسات الفلسفية التي تسعى للإجابة على تساؤل: ما الإنسان؟ ولا تعدّ هذه المشكلة حديثة بطرحها إنما هي قديمة قدم الفلسفة ذاتها، وهي محورها ونقطة المركز فيها، لذا تنوعت وجهات النظر الفلسفية إلى هذه المشكلة، بتنوع كل عصر ومجتمع، بل وكل ثقافة في تصورها للإنسان وأسلوبها في الحكم عليه وتحديد ماهيته.

ولعلّ القرن العشرين من أكثر العصور إبرازاً لمشكلة الإنسان حيث وصف بقرن الخوف والأزمات، نتيجة الوقائع والأحداث المضطربة والحروب الدامية التي مزقت الإنسان، وجعلت منه شخصاً مهمّشاً، وهنا يأتي دور الفيلسوف الذي يعدّ شاهداً على عصره، ليتجه بتأملاته شطر فهم الإنسان ومصيره، وأبرز من حاول ذلك الفيلسوف الفرنسي ألبير كامو الذي عالج مشكلة الإنسان من خلال تجربته الذاتية، التي تعكس فكر العصر الذي ينتمي إليه.

ويمكننا استعراض حياة ألبير كامو Albert Camus (١٩١٣-١٩٦٠) وهو فيلسوف وجودي وكاتب مسرحي وروائي فرنسي مشهور، ولد بقرية موندوفي

من أعمال قسنطينة بالجزائر، من أب فرنسي، وأم إسبانية، وتعلم بجامعة الجزائر، وانخرط في المقاومة الفرنسية أثناء الاحتلال الألماني، ناضل الاستعمار الفرنسي للجزائر البلد التي ولد ورُبِّي فيها، عارض الماركسية والوجودية وجميع الاتجاهات والأفكار التي رأى أنها تحطّ من شأن إنسانية الإنسان، حتى كتب عنه البعض أنه كان يمثل أحد الضمائر الحية في القرن العشرين، كان فيلسوفاً ثائراً، وكانت مسرحياته وروايات عرضاً أميناً لفلسفته في الوجود والحب والموت والثورة والمقاومة والحرية، وكانت فلسفته تعايش عصرها، وأهّلته لجائزة نوبل فكان ثاني أصغر من نالها من الأدباء.. ولقد كانت حياته تجسيداً فعلياً لفلسفته؛ فكما تحدث عن العبث والتمرد كانت حياته سلسلة من النضالات ضد الظلم والطغيان، وكانت حياته عبثية، لا بل وانتهت بطريقة عبثية؛ فقد اكتشف وهو في السابعة عشرة من عمره أنه مريض بالسل وظل هذا المرض رفيق السنوات الثلاثين التالية لحياته، ولكن القدر كتب له أن يموت في حادثة سيارة وليس بسبب مرضه المزمن، بطريقة عبثية كفلسفته.

إذ ارتكزت دراسته للإنسان حول محورين أساسيين هما العبث والتمرد، فالعالم كله عبث لا معنى له إلا الإنسان الذي يعد المعنى الأوحد في الوجود، والذي يطالبه كامو برفض العبث ومقاومته بدلاً من الهروب منه، وهذا ما دعاه لرفض الانتحار الذي يجرّد فيه المنتحر الحياة من أي معنى، ويلغي أهمية الإنسان ودوره، ويرفض كذلك النوع الآخر للانتحار والذي يسميه بالانتحار الفلسفي الذي يلجأ فيه الإنسان إلى القفزات الدينية والميتافيزيقا، ويقوم العبث بإيقاظ الوعي الذي يركز كامو على دوره في تخطي لحظة العبث للانتقال إلى اللحظة الثانية، وهي التمرد الذي يتضمن تعالياً روحياً تحققه الذات، ويرفض فيه الفرد المصير الإنساني الذي كُتب فيه العناء على الإنسان، والقوة التي تسبب له الشقاء والتعاسة.

ومن هنا تتجلى أهمية دراستنا حول ألبير كامو في إلقاء الضوء على أهم الأفكار التي يعالج فيها كامو مشكلة الإنسان، حيث قمنا بتوزيع أفكار الكتاب على ثلاثة فصول استهلت بمقدمة، وتوّجت بخاتمة، يحمل الفصل الأول عنوان مشكلة الإنسان في القرن العشرين، نبحث فيه مفهوم الإنسان كاشفاً عن دلالاته في مختلف المجالات مع تجديد معناه لدى بعض الفلاسفة، ثم نرصد تطوره عبر تاريخ الفكر والفلسفة مبتدئين بالفكر القديم وتراثه، فنتوقف عند تراث الفكر اليوناني، ثم نتطرّق إلى التغيرات التي حملتها العصور الوسطى وصولاً إلى اتساع دراسة الإنسان في العصور الحديثة.

وكما في كل القرون هناك أزمات يعيشها الإنسان فإن القرن العشرين يتميز بإثارته مجموعة منها، نحاول إلقاء الضوء على بعضها من خلال التركيز على أثر الحربين العالميتين في حياة الإنسان المعاصر، وما أدت إليه من تغيير في القيم والمبادئ التي كانت سائدة قبل نشوبها، بالإضافة إلى لفت الانتباه إلى خطر التطورات العلمية والتكنولوجية المتسارعة على الفلسفة وعلى الإنسان وما نتج عنها من تقلّص مساحة حرية الفرد، ثم نعرض أبرز الآراء الفلسفية حولها، ولاسيما رأي كامو في عرض المشكلة وإثارته لها من زاوية مختلفة.

ونبدأ الفصل الثاني المعنون«كامو والعبث» ببحث دلالة العبث من الناحية اللغوية والفلسفية، ثم ننتقل إلى تقصي الجذور الأولى للعبث ابتداءً بنظرة اليونان ومفهومه لديهم للانتقال إلى مفهومه في العصور الوسطى فالحديثة مع شيءٍ من التفصيل عند كامو.

فهناك عدة مفاهيم ذات علاقة وثيقة بالعبث؛ كمفهوم طابع الحياة اليومية والزمن والموت والقدر والألم، كان لا بدّ لنا من إلقاء الضوء عليها في محاولةٍ منا لإيضاح عناصر التجربة العبثية لدى كامو، مع التعريج على بحث

موقفه من الفن وعلاقته بالعبث، مع دراسة الأبعاد الأخلاقية والاجتماعية للعبث المتمثلة بالعدمية والاغتراب والانتحار كأبعاد ذات علاقة وثيقة به.

وقد عني الفصل الثالث الموسوم بـ«كامو والتمرد» بمفهوم التمرد كلحظة ثانية في فلسفة كامو إلى جانب العبث، وهنا كان لابدّ بدايةً من تحديد مفهوم الوعي ودوره في تخطّي لحظات التجربة الكاموية واحدة تلو الأخرى، ثم ندرس مفهوم التمرد من حيث دلالاته اللغوية والفلسفية، لننتقل فيما بعد إلى بحث مفهوم التمرد عند كامو بالتحديد، وذلك بتحليل أنواع التمرد لديه من خلال التمييز بين التمرد التاريخي والتمرد الميتافيزيقي، ثم نقوم بطرح عددٍ من القيم التي تنتج عن التمرد وتحدد ماهيته، وهي الاعتدال (الحد) والعدالة والحرية والتضامن، ثم نصل في نهايته إلى بيان البعد الجمالي للتمرد موضحين علاقة الفن به.

يتبين لنا كيف كانت حياة وفلسفة ألبير كامو قصة نابضة مناضلة حزينة متصارعة متعمقة. إنه التجسيد الحي لمعنى أن يجاهد الإنسان طوال عمره ليتمسك فقط بإنسانيته في الوقت الذي تدفعه فيه الحياة بقسوة مفرداتها ليكون أي شيء آخر.

لقد أراد كامو أن يبرز أهمية الإنسان ودوره في ظل الواقع المعاصر الذي تتصارع فيه الأمم والأفكار والأيديولوجيات ويشيع فيه القتل والتدمير، وإلغاء حرية الإنسان، وهذا ما يجعل بحثنا بحثاً معاصراً لفيلسوف كانت فلسفته مرآة لواقع حياته، ويضفي عليه مشروعية بوصفه دراسة معاصرة لمشكلة قديمة متجددة تنفرد بطابع كامويّ.

الفصل الأول

مشكلة الإنسان في القرن العشرين

يعدّ الإنسان الهاجس الأساس للإنسان نفسه، كونه ذلك الموجود المشكَل، الذي يبحث عن معرفة ذاته، وهو موجود متناقض، يسعى الفلاسفة منذ القديم إلى محاولة تحديد طبيعته وسبر غوره، ووصف مكانته، فتغدو الفلسفة فكراً متسائلاً يطرح كل مشكلة عبر هذه المشكلة، ولاسيما القرن العشرون الذي يعدّ أكثر العصور إبرازاً لها، حيث وصفه الفلاسفة بأنه عصر الخوف والأزمات التي جعلت من الإنسان شخصاً قلِقاً مهمّشاً، الأمر الذي دعا الفيلسوف ألبير كامو بوصفه ابن عصره والممثل لأبناء جيله إلى دراسته بطريقة تتفرد عما سواها وتسم تجربته الفلسفية والأدبية، لأنه يعدّه الكائن الوحيد الذي له معنى في عالم بات عارياً من أي معنى.

ولهذا نلقي الضوء بدايةً على دلالات الإنسان لغوياً وفلسفياً ثم نتتبع التطور التاريخي لهذا المفهوم فلسفياً ابتداءً بالفكر القديم، مروراً بالفلسفة اليونانية والوسيطة والحديثة، للتوصل إلى مفهوم كامو الخاص ومعالجته له، ولنتعرف على أزمة الإنسان الأوروبي والتي تتراوح ما بين آثار الحروب العالمية والخوف من مستقبل العلم والتطورات التقنية لدراسة انعكاسها على الفلسفة ولاسيما في فلسفة كامو.

أولاً: الدلالات اللغوية والفلسفية للإنسان:

١ – المعنى اللغوي:

لم ينحصر الإنسان في مفهوم واحد وشامل، إنما تعدّدت التعريفات التي يحملها هذا المصطلح، إذ يشتق لغوياً من اللفظة (إنسيان) لأن العرب قاطبة قالوا في تصغيره (أنيسيان) وهو إما فعليان من الأنس والألف فيه فاء الفاعل، وإما إفعلان من النسيان(١).

وورد في لسان العرب لابن منظور: أن الإنسان يؤخذ معناه أحياناً بكلام قريب من النسيان، إذ «**روي عن ابن عباس، رضي الله عنهما، أنه قال: إنما سمي الإنسان إنساناً لأنه عهد إليه فنسي**»(*).

والإنس: جماعة الناس، والجمع أناسٌ، وهم الأَنَسُ كأن نقول: رأيت بمكان كذا وكذا أنساً كثيراً أي ناساً كثر، وتدل كلمة الأَنَسُ بالتحريك على الحي المقيم، وهو مصدر القول: أنِستُ بفلان، أي فرحتُ به، وآنِستُ فزعاً وأنَّستُه إذا أحسستَه ووجدتَه في نفسك، وورَدَ في القرآن الكريم : ﴿**آنس من جانب الطور ناراً**﴾(**). ويعني أن موسى قد أبصر ناراً وهو معنى الإيناس، وآنس الشيء علمه، يقال: آنست منه رشده أي علمته، وآنست الصوت أي سمعته، فالإنسان في معناه اللغوي هو بمعنى العلم والفهم (الإدراك والوعي) إذاً هو الفرد العاقل(٢).

كما تعدّدت التصورات حول معنى الإنسان وطبيعته، منها التصور الديني الذي ينظر إلى الإنسان على أنه من مصدر إلهي، يخضع للإله، بغض النظر عن المادة التي صنع منها سواء أكان من التراب أم النار....، ولا تنحصر

---

(١) انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكاتب اللبناني، بيروت، الجزء الأول، ١٩٨٢م، مادة الإنسان.

(*) أورده الطبراني في المعجم الصغير، المجلد٢، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٩٨٦م، حديث ٩٢٥، ص١٤٠.

(**) سورة القصص، آية رقم ٢٩.

(٢) انظر: ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، المجلد السادس، ط٦، ١٩٩٧م، ص١١– ١٥.

حياته ما بين الولادة والممات إنما تتعدّاها إلى حياة أخرى بعد الموت، تحددها أفعال الإنسان وسلوكه في حياته الدنيوية، وعليها ينال الثواب أو العقاب، وفي هذا دليل واضح على تركيز هذا التصور على أهمية السلوك الإنساني في حياته، أما بالنسبة للتصور العلمي الذي بدأ بالظهور في منتصف القرن التاسع عشر، فقد ركز على دراسة الظواهر المختلفة لطبيعة الإنسان من بيولوجية واجتماعية وعقلية وعاطفية.... وغيرها، وبين أهمية العقل الإنساني بوصفه أهم الملكات المميزة للإنسان عن غيره من الحيوانات، ويحلل تطور الإنسان وارتقائه بيولوجياً.. وعقلياً، وتطور لغته، كونها أداة هامة في التواصل مع الآخرين، وفي الوصول إلى التفكير المجرد، ويوضح أن تطور الإنسان لم يكن بيولوجياً إنما عقلياً وثقافياً، يبرز في نمو الوعي الفردي والاجتماعي للإنسان، ليغدو وعياً بالذات البشرية[١].

ولعل هذا الوعي بالذات هو الذي يمهّد لتصور آخر للإنسان وهو التصور الفلسفي.

٢ – معنى الإنسان فلسفياً:

يجسّد الإنسان أولى وأهم المشكلات الفلسفية، لذلك ذهب الفلاسفة مذاهب متعدّدة في تعريفه وإن اجتمع بعضهم على تعريف واحد، فلابد للآخرين من تقديم تعريفات أخرى تتنوع بتنوع مدارسهم الفلسفية. ويكاد يجمع الفلاسفة على أن الإنسان حيوان ناطق، ويورد الجرجاني في تعريفاته أن الحيوان جنسه والناطق فصله، يقول: «**الإنسان هو الحيوان الناطق..... كما أن النفس الناطقة قلب الإنسان، ولذلك يسمى العالم بالإنسان الكبير**»[٢].

---

(١) انظر: سعاد الحكيم، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، تحرير معن زيادة، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٦م، ص١٣٠-١٣٦.

(٢) الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف، كتاب التعريفات، تحقيق: عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، ١٩٩١م، ص٤٧.

وهذا ما يؤكده ابن سينا Avicenne (٩٨٠ - ١٠٣٧ق.م) عندما يقول: «**فليس الإنسان إنساناً بأنه حيوانٌ، أو مائتٌ، أو شيء آخر، بل بأنه مع حيوانيته ناطقٌ**»(١).

تختلف نظرة الإلهيين والماديين عن غيرهم من الفلاسفة؛ فالإلهيون يعدّونه قائماً بالجسد ولكنه ليس جسداً، بينما يراه الماديون جسداً ذا أبعاد وصور واحتياجات، ويذهب الصوفية إلى أنه جامعٌ للعالم الإلهي والدنيوي، أما بقية الفلاسفة فقد اختلفت آراؤهم حوله فمنهم من دعا إلى الإنسان المتفوق مثل نيتشه Frédric Nietzshe(١٨٤٤م-١٩٠٠م)، ويراه آخرون إنساناً منفتحاً على العالم يتحدد وجوده في علاقته بالغير(٢).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الاهتمام بالذات الإنسانية ليس حديثاً إنما يعود إلى نشأة الإنسان الأولى وهذا ما يدفع إلى تتبع التطور التاريخي للدراسات الإنسانية بدءاً من العصور القديمة.

ثانياً: التطور التاريخي لمفهوم الإنسان :

١- في الفكر القديم :

لعل محاولة البحث عن الأفكار الفلسفية المتعلقة بالإنسان في العصور القديمة مغامرة تكاد لا تخلو من الخيبة، ربما بسبب فقدان بعض النصوص التي تشير إليها، إلا أنه يمكن تلمس بدايات الاهتمام بدراسة الإنسان منذ عهود التفكير الأسطوري القديم، فقد حاولت الأسطورة القديمة إبراز أهمية الإنسان وتحديد علاقته مع الطبيعة، وبحثت كذلك في أصل الإنسان والكون، ففي الأسطورة المصرية مثلاً إشارة في كتاب الموتى إلى إله اسمه (خنوم) زعموه

(١) ابن سينا، الحسين أبي علي، كتاب النجاة، نقحه وقدم له: ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٩٨٥م، ص٤٦.

(٢) انظر: عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص١٢٠-١٢١.

خالقاً للبشر، بينما عدّواً إله الشمس مكتشف البشرية، إلا أنه من الصعب العثور على قصص واضحة لنشأة الإنسان، ولعلّ السبب في ذلك يرجع إلى عدم وجود فارق أساسي عندهم بين الآلهة والبشر[١].«**كانت غرابة الآلهة واختلافهم مرآة لغرابة الحياة نفسها..... كان المصريون يدركون غزارة وغرابة خلق الحياة بأكثر من إدراكنا لها وإذ كانوا ينظرون إلى العالم نظرة الأطفال المتجددة بدا لهم أن الروح الإلهية أخبرتهم بكل شيء بغزارة لا تصدق في شتى صور الهياكل البشرية والحيوانية... كان بوسعها أن تنتقل من صورة إلى أخرى ويمكنها أن تعيش بكل صورها في وقت واحد فبوسع الروح المتألقة لـ «درع» أن تتدفق إلى داخل صقر في نفس الوقت الذي تتدفق فيه خلال فرعون أو ثور أو جعران... كانت الروح واحدة وغير قابلة للتجزؤ**»[٢].

ولقد كان للأسطورة دور كبير في التعبير عن قلق الإنسان وعلاقته بوجوده، كونها تمثّل نظاماً فكرياً متكاملاً، تصور معظمها بطولة الإنسان وقدرته على مجابهة إرادة الآلهة ومعارضتها، وتبرز العلاقة بينه وبينها فأظهرتها بصورة بشرية، وهذا ما يدلل على أهمية الإنسان ومكانته في الفكر القديم لما أظهرتها الأسطورة في دراستها لنشأته ومصيره ومحاولتها لفهم الطبيعة التي يحيا فيها بمثابة إرهاصات مبكرة مهدت للاهتمام به في الفلسفة والفكر القديم[٣].

وقد نظرت الفلسفة الشرقية إلى الإنسان على أنه جزءٌ هامٌ من دورة الوجود والموت التي لا تنتهي، وبحثت في جوانبه الداخلية، بغية الوصول إلى معرفة جوهره ومحاولة التحرر من المتع الجسدية والحسية وتجاوزها نحو المطلق، كما

---

(١) انظر: عبد العال عبد الرحمن عبد العال، الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهلليني، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٥م، ص٣٤.

(٢) بدج، برت إم هرو والسن، كتاب الموتى الفرعوني، ترجمة فيليب عطية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١، ١٩٨٨م، ص ٢٤٣.

(٣) انظر: علي الشامي، الفلسفة والإنسان: جدلية العلاقة بين الفكر والوجود، دار الإنسانية للدراسات والنشر والطباعة والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٩١م، ص٣٥- ٣٦.

انطلقت الفلسفة الصينية من الإنسان ووجوده ولم تنطلق من دراسة الآلهة، فاهتمت بالعالم الذي يعيش فيه الإنسان، لأنه يجسد مركز الكون لديها، ولهذا يمكن أن يعدّ التراث الفكري الصيني مثالياً غير بعيد عن الواقع، في الوقت ذاته، عندما يتجه إلى دراسة الإنسان فإنه يعتمد على رؤيته الدينية الإلهية في ذلك، ولعل من أهم الفلاسفة الشرقيين في الصين كونفوشيوس Confucius (٥٥١ق.م–٤٧٨ق.م) الذي يعطي مكانة كبيرة للإنسان، إذ يتمحور السؤال المركزي لديه حول كيفية تحسين الإنسان من نفسه وتطلعه إلى العظمة على هذه الأرض وتميزه بالتهذيب والثقافة(١).

كما بحثت الفلسفة الهندية مكانة الإنسان وتوصلت إلى أهمية دراسته وفهمه ليتوصل منها إلى فهم العالم الخارجي، معتمدة على فكرة التناسخ، فهي تسعى إلى الوصول إلى الحقيقة لا بهدف المعرفة وحسب بل بهدف تعليم الإنسان لينال حريته(٢).

وبهذا فقد كان للفلسفة في الشرق القديم دور كبير في تسليط الضوء على أهمية الإنسان ودوره في الوجود أكثر من تركيزها على دور الآلهة، ولعل هذا يجعل أفكارها الممهد الأساسي للفلسفة اليونانية لتأخذ دورها في تحليل الإنسان وفهم عالمه.

٢ – في الفلسفة اليونانية:

امتازت الفلسفة اليونانية خلال تاريخها كله بالجهد الذي بذلته لفهم عالم الإنسان وعالم الماورائيات، والبحث في مختلف مسائل علم الأخلاق، وشكلت

---

(١) انظر: ريتشارد أوزبرن وآخرون، الفلسفة الشرقية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣م، ص ١٠٧– ١١٢.

(٢) انظر: حسام محي الدين الألوسي، بواكير الفلسفة قبل طاليس، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط٢، ١٩٨١م، ص ٢٧٣.

الأساس الذي لا بد منه في تجديد الفكر الإنساني الجاهد إلى سبر أغوار الأشياء، لابد للباحث في الفلسفة اليونانية أن يلتقي في بداية بحثه بالروائع الملحمية الخالدة للشعراء اليونان القدماء أمثال هزيود Hesiod (القرن الثامن قبل الميلاد)، وهوميروس Homeres (في النصف الثاني من القرن الثامن قبل الميلاد)، إذ تؤكد هذه الملاحم على أن الفكر قد أوجد ذاته في بلاد اليونان وتألق بفضل الحرية التي كان ينعم بها، كما حقق نوعاً رائعاً في الخلق الأصيل والابتكار العميق، إذ تصور الإلياذة موقف الإنسان الثائر الذي يتمرد على الآلهة ويتدخل في شؤونها محاولاً الاستقلال في أعماله ومغامراته، معتمداً على تحكيم عقله بعيداً عن إرادة الآلهة وتخطيطها(١).

ويبرز هوميروس بطولة الإنسان وقدرته على مجابهة إرادة الآلهة من خلال عدّة شخصيات فيصف شجاعة أغاممنون **Agamemnon** وبطولة أخيليوس **Achilles** في إسقاط طروادة بقوله: «**اخترق الإغريق قلب الجيش الطروادي بقوة احتياطية أعدّوها لمثل هذا الوقت وعلى رأس هذه القوة القائد الإغريقي البطل أجاممنون الذي كان يقاتل بسيفين في كلتا يديه ويقتل رجلين في وقت واحد..... وتصدى قاوون الطروادي لآجاممنون الذي عاجله بطعنة في ساعدّه فنفذ الرمح مخترقاً زنده، ولكنه لم يتوقف عن القتال بل استمات في القتال يميناً وشمالاً**»(٢).

كما كان للفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط Socrates (٤٧٠- ٣٩٩ق.م) دور في إبراز مكانة الإنسان، فبحثوا في الوجود الإنساني ونشأته، وجاءت دراستهم ذات صبغة طبيعية، إذ عدّوا الإنسان جزءاً من الطبيعة لا ينفصل عنها، وتنطبق عليه جميع قوانينها ويرون أن الطبيعة الإنسانية ثنائية مكونة من نفس وجسد، لذلك

---

(١) انظر: عبد العال عبد الرحمن عبد العال، الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهلليني، ص٤١.

(٢) هوميروس، الإلياذة، إعداد محمد باكير، دار أسامة، دمشق، ط١، ٢٠٠٦م، ص ١٤٤- ١٤٥.

أبرزوا مادية النفس كعنصر طبيعي في الموجودات، مما أدى إلى التمييز بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، وكان أبرزهم طاليس Thalès (القرن السادس قبل الميلاد) وهيراقليطس Hèraclite (أواخر القرن السادس قبل الميلاد/ أو في أوائل القرن الخامس قبل الميلاد)(١).

ويمكن الإشارة إلى أن الإسهامات التي قدمتها الفيثاغورية على الصعيد الأخلاقي سواء أكانت نظرية أم عملية لم تستطع أن تحرر الإنسان من سيطرة الطبيعة إنما عملت على تقييده بها وإخضاعه لقوانينها، ولقد تأثر إمباذوقليس Empédocle (نحو ٤٩٤ق.م- ٤٤٥ق.م) بالفلسفة الفيثاغورية، فأكد أن الإنسان مركب من جسد ونفس، وهذه بدورها مركبة من العناصر الأربعة (ماء- هواء - نار- تراب)، وتميز باحتفاظه بالجانب الإنساني منفصلاً عن الجانب الطبيعي في فلسفته، وبهذا يظهر التقارب بينه وبين فيثاغورث Pytagoros (٥٨٠-٥٠٠ق.م) في القول بتناسخ الأرواح وبأسبقية الروح على الجسد في العالم الإلهي(٢).

وعلى الرغم من دراسة الفلاسفة الطبيعيين للإنسان إلا أنهم لم يؤسسوا اتجاهاً كاملاً لهذه الدراسة، إذ أسسوا المعرفة على أسس طبيعية ورأوا أن الطبيعة أساس الوجود، وكذلك هي مصدر الإنسان وهو جزء منها،لهذا ينحصر دوره في فهمها ومحاولة التعرف عليها، وقد شكلت إرهاصات أولية للنزعة الإنسانية في الفلسفة اليونانية، حيث ساعدت على تغيير مجرى التفكير الفلسفي من دراسة العالم الخارجي إلى دراسة العالم الداخلي للإنسان، وإبراز دوره الحقيقي في هذا العالم (٣).

---

(١) انظر: عبد العال عبد الرحمن عبد العال، الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهلليني، ص٧٤.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٦٨-٧٠.

(٣) انظر: محمد سليمان حسن، دراسات في الفلسفة الأوروبية دار علاء الدين، دمشق، ١٩٩٨م، ص ١٢- ١٣.

ولعل أولى الفلسفات التي جسدت هذا الاتجاه الحركة السفسطائية Sophism، التي ظهرت في اليونان في النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد، واتجهت نحو الحياة العملية لا النظرية، وأكدت على الذات الفردية وعلى الإنسان كقوة فاعلة، ويعدّ بروتاغوراس Protagoras (٤٨٥/٤١١ق.م) من أشهر السفسطائيين الذين أكدوا على أهمية الإنسان وقدرته المطلقة من خلال مبدئه الشهير: الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، والذي من شأنه أن يحرر الإنسان من سلطة الآلهة، ويدفعه إلى حمل عبء الوجود البشري وتحمل مسؤوليته حيال ذلك، بمعزل عن الآلهة وإرادتها [١].

ويختلف بروتاغوراس عن الفلاسفة الطبيعيين بأنه أبعدَ الإنسان عن الطبيعة وقوانينها الصارمة، ليجعل وجود العالم متوقفاً عليه وعلى إدراكه الفردي، وهذا ما أثر في فكر سقراط الذي جاءت فلسفته بمثابة رد على أفكار السفسطائيين، فعلى الرغم من تأثره بهم إلا أنه قد أكد على البحث عن كل ما هو عام ومشترك بين الناس، للوصول إلى العلم الكلي، بينما يركز السفسطائيون على النسبي مهملين العام والمشترك، فجاءت فلسفة سقراط لتبرز أهمية الإنسان، فأنزلت الفلسفة من السماء إلى الأرض، وغيرت مجراها من دراسة الوجود الطبيعي للكون إلى الاهتمام بالذات البشرية، مؤكداً على ذلك في عبارته الشهيرة (أيها الإنسان اعرف نفسك بنفسك)، فمن خلال قدرة الإنسان على فهم نفسه يفهم الآخر وبقية الوجود[٢].

وتأثر أفلاطون Platon (٤٢٧-٤٢٨؟/ ٣٤٨-٣٤٧ ق. م) بسقراط واهتم بالإنسان وبدراسة وجوده، وأكد أن غاية الإنسان هي البحث عن الحياة الصالحة التي تحقق السعادة والخير الأقصى له وركز على الحديث عن الفضائل الثلاث

---

(١) انظر: فيصل عباس، الفلسفة والإنسان، دار الفكر العربي للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٦م، ص٨١.

(٢) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، طبعة جديدة، بلاتا، ص٥٣.

العليا الحق والخير والجمال وبين علاقتها ببعضها ورأى أن الخير هو أعلاها. يقول أفلاطون على لسان سقراط في محاورة فيليبوس: «**وبعدُ فإن قوة الخير ركنت إلى منطقة الجميل؛ لأن الاعتدال والتناسق هما جمال وفضيلة فوق العالم أجمع..... إن لم نكن قادرين على أن نصطاد الخير حينئذ بفكرة واحدة فقط، يمكننا أن نلتقط غنيمتنا الثلاثية إذن. إن الجمال، والتناسق، والحقيقة أفكار ثلاث، ويمكننا أن نعتبر هذه الأفكار المختارة معاً كسبب مفرد للمزيج، وأن ننظر إليه كونه جيّداً بسبب إدخالها فيه...... فإنّ أيّ إنسان يستطيع أن يقرّر جيّداً بما فيه الكفاية، إذا ما كانت اللذة أو الحكمة أكثر مماثلة للخير الأسمى، وأكثر تمجيداً بين الآلهة والرجال**»[١].

كما درس النفس الإنسانية وذهب للقول بأنها خالدة وبسيطة وثابتة، وقسمها، إلى ثلاث قوى (العاقلة والغضبية والشهوانية). وتكمن العدالة في حالة التناسب والانسجام فيما بينها، يقول أفلاطون: «**كثيرٌ من قوى النفس، وهو القوى الثلاث النباتية، أضيف إليها أفعالٌ، إنما يمكن من فاعل مدرك وهي الأفعال النباتية من التصوير والإنماء والتغذية. ويمتنع أن يصدُر التركيب العجيب الذي في أبدان الحيوانات وخصوصاً الذي في بدن الإنسان من قوة لا شعور لها ألبتة قائمة بالمنى، وهي القوّة المصوّرة الفائضة على مادّته من نفس الأب، لأن النطفة إما أن تكون متشابهة الأجزاء عند الحس أولا تكون**»[٢].

كما ربط بين حياتنا هذه والحياة الأخروية، من خلال دراسته للمصير الإنساني الذي يشمل الثواب والعقاب، وجعل حياة الإنسان ذات هدف وقيمة وغاية[٣].

---

(١) أفلاطون، المحاورات الكاملة، ترجمة شوقي داوود تمراز، المجلد الخامس، دار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤م، ص٣٧١.

(٢) أفلاطون، المثل العقلية الأفلاطونية، حققه وعلق عليه: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت– لبنان، (د.ت)، ص٧٩.

(٣) انظر: عبد العال عبد الرحمن عبد العال، الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهلليني، ص١٩٣.

وعلى خلاف أفلاطون يتناول أرسطو الطبيعة الإنسانية من زاوية واقعية تجلت في رفضه لنظرية المثل، وعلى الرغم من تأثره بأفلاطون، إلا أنه ربط الإنسان بواقعه الاجتماعي فلا يمكنه الانفصال عنه، كما أوضح أن طبيعة الإنسان مركبة من جسم وروح، وهو ذو طبيعة وسطى لأنه أسمى من الحيوانات وأدنى من الآلهة، ومع ذلك فإنه يشترك مع بقية الكائنات في بعض قوى النفس، إلا أنه يتميز بامتلاكه العقل وملكه التأمل(١).

يقول أرسطو: «**توجد جميع قوى النفس التي ذكرناها في بعض الكائنات..... وليس في بعض الكائنات إلا بعض القوى، وبعضها الثالث ليس فيه إلا قوة واحدة فقط. والقوى التي عدّدناها هي: القوة الغاذية، والنزوعية، والحساسة، والمحركة، والمفكرة- وليس في النبات إلا القوة الغاذية فقط؛ وفي بعض الكائنات هذه القوة، وكذلك قوة الحس؛ وإذا كانت عندها قوة الحس فعندها كذلك القوة النزوعية..... ولكن الحيوانات عندها جميعاً إحدى الحواس على الأقل، نعني اللمس.....، لأن اللمس حاسة التغذي...... وعند بعض الحيوان أيضاً قوة الحركة، وعند بعضها الآخر قوة التفكير والعقل، كالإنسان مثلاً، وأيِّ كائن حي آخر، إن وجد، يكون من طبيعة مشابهة له، أو أرقى منه**»(٢).

أما أبيقور Epicure (٣٤١ق.م /٢٧١ أو ٢٧٠ق.م) فقد تركز اهتمامه على الأمور التي تحقق الأمان والهدوء للإنسان، وتخلصه من الخرافات التي كان يسببها الخوف من الآلهة فجاءت فلسفته تنادي بتحرر الإنسان من أية قوة جبرية غريبة عنه كالآلهة(٣).

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص١٩٤.

(٢) أرسطو، طاليس، كتاب النفس، ترجمة احمد فؤاد الاهواني، راجعه الأب جورج شحاته قنواتي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط١، ١٩٤٩م، ص٤٩-٥١.

(٣) انظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة، القاهرة، طبعة جديدة، ١٩٩٨م، ص٣٦٦.

كما حظيت الأخلاق في الفلسفة الرواقية Stoisism بمكانة كبيرة حتى ليمكن القول بأنها تحولت إلى مذهب في الأخلاق، وبحثت في موضوعات أخلاقية عديدة مثل الخير والحكمة والسعادة.... وغيرها، وهي تدور حول قضية أساسية ألا وهي الحياة وفق الطبيعة الإنسانية التي تعني الخضوع للعقل الإنساني، وهذا ما يؤكد المكانة الكبيرة التي احتلها الإنسان في المذهب الرواقي، وتجدر الإشارة إلى أن الرواقية قد انتهت إلى التسليم بالقدر تسليماً مطلقاً، الأمر الذي يقيد حرية الإنسان وقدرته على الاختيار، فعزلت الفرد عن ظروفه وبيئته، وسلمته إلى إرادة قوة عليا غريبة عنه تتحكم بمصيره(١).

وبالإضافة إلى ما قدمه الفلاسفة اليونان من أفكار تسهم في إبراز دور الإنسان ومكانته في الكون، فقد أثرت التطورات السياسية والاجتماعية التي لحقت بالنظام العبودي وأدت إلى انهيار نظام المدينة – الدولة في اليونان، في الحياة الروحية والفكرية، الأمر الذي كان له دور هام في نشوء الأفلاطونية الجديدة في الإسكندرية، والتي يمثلها أفلوطين Plotin (نحو٢٠٣م– ٢٦٩ أو ٢٧٠ م) والذي خصّ الإنسان بإحدى تساعياته، ودرس نظرية الفيض التي توضح صدور الكثرة عن الواحد، وكأن فلسفته جاءت لتربط الإنسان بالإله، وكأنها تحول الفلسفة إلى دين، الأمر الذي أثر على تغير مسار التفكير الفلسفي الذي انعكس على تصور الفلسفة للوجود الإنساني، إذ دعا أفلوطين إلى السعي نحو المطلق والابتعاد نحو التفكير العقل(٢).

يقول: «**وإذا كانت السعادة / للذي يتمتّع بالحياة الفائقة فقط، وهو الذي لا نقصان في حياته، فإنّ السعادة فقط لذلك الذي يتمتّع بالحياة الفائقة. ذلك لأنه يكون حاصلاً على الخير الأسمى، ما دام الخير الأسمى في الأيس أن يكون الأيس**

---

(١) انظر: المرجع نفسه، ص٣٨٥.

(٢) انظر: يحيى البشتاوي، أزمة الإنسان في الأدب المعاصر، دار الكندي للنشر والتوزيع، إربد،٢٠٠٦م، ص٢٤.

حيّاً حقاً وأن يكون ذا حياة كاملة. فلا يكون الخير حينئذٍ أمراً دخيلاً على صاحب تلك الحياة، ولا يكون هذا فقط صاحب طاقة تضاف إلى ذاته فتؤهّله إلى أن يصبح بخير..... إن الحياة الكاملة الحقة، الثابتة حقاً، إنّما هي الحياة القائمة في تلك الطبيعة الروحانيّة»[١].

وكانت نظريته حول الجدل تبحث في عملية ارتقاء روح الإنسان في عالم الإلهيات. إذ يقول: «**ما أكثر ما أتنبَّه إلى نفسي متجرّداً من بدني، فأصير خارجاً عن سائر الأشياء خالياً إلى ذاتي. فأُدرِك من الحسن العجب العجيب، وأصبح على يقين قوي من أن المعاد المقدّر لي إنما هو خير المعاد، وأتمتّع فعلاً بالحياة وهي في أسمى درجاتها. ثم إنني إذ أنتهي إلى هذا المقام بالفعل، أصبح أنا والعالم الإلهي شيئاً واحداً، وأنا فيه مقيم، وقد استويت فوق كل أمر روحاني آخر. / ثم إنه، بعد تلك الإقامة في العالم الإلهي وهبوطي من مستوى الروح إلى مستوى الفكر والرويّة، يشكل عليّ أمر انحداري الآن، وكيف أصبحت النفس عندي على هيئتها في البدن على نحو ما ظهرت لي في حدِّ ذاتها، على الرغم من / كونها في البدن»**[٢].

٣- في العصور الوسطى:

ارتبطت الفلسفة الوسيطة في أوروبا بالمجتمع الإقطاعي، الذي عزز الانقسام الطبقي بين السادة والعبيد، وعم الفقر وتوالت الخسائر الفادحة التي نجمت عن الحروب واستخدام وسائل الفتك والتدمير التي تنزل مصائبها وويلاتها على العبيد المقهورين فقط إذ تقاس أهميتهم بقدر ما يعملون وينتجون، فأصبح الإنسان في هذا المجتمع يباع ويشترى بأمر مالكه، فانقسمت تبعية

---

(١) أفلوطين، تاسوعات أفلوطين، ترجمة فريد جبر، مراجعة جيرا جهامي وسميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ١٩٩٧م، ص٧٢-٧٣.

(٢) أفلوطين، المصدر نفسه، ص٤٠٧.

العبد إلى تبعية اقتصادية، وأخرى شخصية، وظل موضع ازدراء واستغلال لما اعترى تلك العصور من نقص وعادات وأعراف ظالمة وقوانين جائرة(١).

كما ارتبطت الفلسفة الوسيطة بسلطة الكنيسة مما أضفى عليها صبغة دينية فبحثت علاقة الدين بالإنسان والوجود، كما عالجت عدّة مسائل مثل الكليات ووجود الإله والإرادة والحرية.... وغيرها من الأمور التي تتعلق بوجود الإنسان، وقصرت مهمتها على عملية التوفيق بين العقل والنقل وجعلت مهمة الفلسفة أداة للدفاع عن الدين، ويتجلى هدفها في البحث عن طرق لإنقاذ الإنسان من الخطيئة، إذ جعلت الفلسفة تابعاً للاهوت، وعلى الرغم من تركيز الكنيسة على دراسة الروح الإنسانية، إلا أنها منعت البحث والتأمل في الذات الإنسانية بشكل مخالف لتعاليمها خوفاً من أن يتوصل الإنسان إلى فهمها والسعي لتحرره الروحي منها ومن تعاليمها، فأخذت دور الرقيب على الضمائر والفكر واللغة(٢).

ومن أبرز الفلاسفة المسيحيين في العصور الوسطى القديس أوغسطين Saint Augustin (٣٥٤م-٤٣٠م) الذي اهتم بالإنسان وبحث حقيقة مصيره، وعالج طبيعة النفس الإنسانية، وما يرتبط بها من مسائل كالإرادة والحرية والسعادة بوصفها الهدف والغاية القصوى التي ينشدها الإنسان، ورأى أن الفلسفة طريقٌ أساسيٌّ يجب على الإنسان إتباعه للحصول عليها، ومع ذلك فقد نفى قدرة الفلسفة وحدها على اكتشاف الحقائق الضرورية للإنسان، لأنه يرى أن العقل قاصر بطبيعته على الاهتداء للحقيقة والفضائل، ولا يمكنه إبعاد الإنسان عن الشر، بينما يرى أن الدين المسيحي هو القادر على الارتقاء بالإنسان إلى

---

(١) انظر: ج.و. كوبلاند، الإقطاع والعصور الوسطى بغرب أوربا، ترجمة محمد مصطفى زيادة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٦م، ص٢٠-٤٠.

(٢) انظر: علي زيعور، الفلسفة في أوربا الوسيطة وعصري النهضة والإصلاح ما قبل التفاعل الإسلامي اللاتيني، المكتب العالمي، بيروت، ١٩٩٨م، ص٤٣٦.

مرتبة الحكمة، وذلك بالاستعانة بعقله، وإن كان يضع العقل في مرتبة ثانية بعد الإيمان، فإنه يعدّ الإيمان وسيلة للتعقل(١).

يقول أوغسطين: «**نحن نعقل الأشياء ولا نرجع (consulte) في ذلك إلى كلام يطنطن من الخارج بل إلى حقيقة حاضرة داخل النفس وما الكلمات إلا منبه إليها. نرجع إلى المعلم الذي قيل عنه أنه مستقر في الإنسان الداخلي، وهو المسيح – أي قوة الله الدائمة (Dei virtus) والحكمة الخالدة..... ترجع إليه كل نفس ناطقة لكن لا ينكشف لها إلا بحسب قدرتها وإرادتها الحسنة أو السيئة، وخطأ أحدهما ليس خطأ الحقيقة التي يرجع إليها، إذ لا يخطئ النور الخارجي بل تخطئ أعيننا الحسية (corporei)، هذا النور الذي يرشدنا للأشياء المرئية بقدر ما نستطيع التمييز بينها**»(٢).

ولا يقل توما الإكويني Saint Thomas Acquin (١٢٢٤م– ١٢٢٥م) اهتماماً بالإنسان عن أوغسطين، إذ وضعه في مرتبة ثانية بعد الملائكة، وعدّه أرقى من العجماوات فهو يقارب الملائكة في جانب العقل وملكاته العقلية التي يمتلكها، ويدنو إلى مرتبة الحيوان من ناحية الجسد الفاني الذي يتملكه وغرائزه وشهواته التي تغلب عليه، كما درس النفس الإنسانية وقال أنها ذات طبيعة روحانية، تخلد بعد فناء الجسد، ولعلّ تركيزه على الناحية الأخلاقية في دراسته الإنسان تجعله يقصر اهتمامه بالأفعال الإنسانية الصادرة عن روية وتعقل وتفكير، فيرى أن الحياة الإنسانية تسعى وراء غاية قصوى هي السعادة وإن لم تتحقق كاملة إلا في الحياة الآجلة (٣).

---

(١) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، ١٩٥٧م، ص٢٥– ٢٧.

(٢) أوغسطين، أنسلم، الاكويني، نماذج من الفلسفة المسيحية، ترجمة حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١م، ص٩١.

(٣) انظر: يوسف كرم، المرجع السابق، ص١٩٤– ١٩٨.

يقول توما الإكويني: «**إن السعادة الكاملة إنما هي طبيعةٌ لله وحده لاتحاد الوجود والسعادة فيه وليست السعادة طبيعةً لخليقةٍ ما بل هي الغاية القصوى لها وكل شيءٍ فإنما يدرك الغاية القصوى بسعيه..... والسعادة الأخروية مجاوزةٌ للطبيعة الملكية والإنسانية...... فإذاً يلزم أن كلاً من الإنسان والملاك إنما يدرك السعادة بسبيل الاستحقاق**»(١).

وكان للفلاسفة المسلمين دور كبير في دراسة الإنسان، وجاء هذا من تأكيد الدين الإسلامي على مكانة الإنسان ودوره في الوجود، وتركزت دراستهم للإنسان حول النفس وطبيعتها وأحوالها، إذ جعلوا معرفتها من أشرف وأرقى العلوم الفلسفية.

ومن الفلاسفة الذين شغلتهم مشكلة الإنسان الفارابي Al –Farabi (٨٧٨؟ – ٩٥٠م)، إذ يمتلك الإنسان برأيه قيمة كبرى في الوجود لأنه أهم الموجودات وأرفعها منزلة، وركزت دراستهم للإنسان على الإلهيات وعلى طبيعة العلاقة التي تربطه بالكون، بقوله: «**هذه الموجودات كلّها صادرة عن ذاته تعالى وهي مقتضى ذاته؛ فهي غير منافية له. وكل ما كان غير منافٍ، وكان مع ذلك يعلم الفاعل أنّه فاعله، فهو مراده بأنه مناسب له، ولأنه عاشق ذاته؛ فهي كلّها مُرادة لأجل ذاته، فتكون الغاية في فعله ذاته**»(٢).

كما بحث في النفس الإنسانية وميز بين نوعيها: (النفس العالمة والنفس الجاهلة)، فالإنسان مركب من جوهرين: روحي وهو النفس ومادي وهو الجسد، ويرى أن الإنسان كائن أخلاقي يسعى إلى نيل السعادة بوصفها غاية قصوى يمكن تحصيلها بممارسة الفضائل والخيرات(٣).

---

(١) الإكويني، توما، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، ١٨٨٧م، ص١٢١– ١٢٢.

(٢) الفارابي، الأعمال الفلسفية، تحقيق وتقديم وتعليق جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، الجزء الأول، ١٩٩٢م، ص٣٧١.

(٣) انظر: إبراهيم عاتي، الإنسان في الفلسفة الإسلامية: نموذج الفارابي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣م، ص٢١٤.

يقول الفارابي: «**وإنّ كل موجودٍ إنّما كوّن ليبلغ أقصى الكمال الذي له أن يبلغه بحسب رتبته في الوجود الذي يخصه. فالذي للإنسان من هذا؛ هو المخصوص باسم السعادة القصوى وما لإنسان من ذلك بحسب رتبته في الإنسانية؛ هو السعادة القصوى التي تخص ذلك الجنس. والجزئي الكائن لأجل هذا الغرض هو الجزئي العادل، والصناعة الجزئية التي غرضها هذا الغرض هي الصناعة الجزئية العادلة والفاضلة. والذين يستعملون في تأديب الأمم وأهل المدن طوعاً هم أهل الفضائل والصنائع المنطقية**»(١).

كما تأثر ابن سينا بالفارابي في دراسته للإنسان وبحثه في النفس الإنسانية، فاتفق معه في أن النفس جوهر روحي وصورة للجسد أنها كمال له تقوم بإدراك المعقولات بتروٍ واختيار، فيقول: «**النفس التي نحن في تحديدها.... كمالاً أولاً لجسم طبيعي آليّ، أو لجسم ذي حياة بالقوة**»(٢).

ومع ذلك يمكننا القول أنه أكثر تفصيلاً وتوضيحاً في دراسته للإنسان وبيان وظائف النفس وقواها (النباتية والحيوانية والإنسانية) واختلافها عن بعضها، إذ اهتم بتحليل النفس الإنسانية وخصص لها عدّة مؤلفات مثل كتاب أحوال النفس، وتحدث عنها في كتاب الشفاء والنجاة..... وغيرها، هذا فضلاً عن تأثره بأرسطو إلى حد كبير فبدأ بإثبات وجود النفس، يقول ابن سينا: «**ارجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحاً، بل وعلى بعض أحوالك غيرها، بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة، هل تغفل عن وجود ذاتك، ولا تثبت نفسك؟ ما عندي أن هذا يكون للمستبصر. حتى إن النائم في نومه، والسكران في سكره، لا يعزب ذاته عن ذاته، وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره. ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت، أَول خلقها، صحيحة العقل والهيأة [الهيئة]، وفرض أنها جملة من الوضع والهيأة [الهيئة]، لا تبصر**

---

(١) الفارابي، المصدر السابق، ص١٧٠- ١٧١.

(٢) ابن سينا، أحوال النفس، رسالة في أحوال النفس وبقائها ومعادها، حققه وقدم إليه أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط١، ١٩٥٢م، ص٥٦.

أجزاءَها، ولا تتلامس أعضاؤُها، بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما، في هواء طلق، وجدتها قد غفلت عن كل شيء، إلا عن ثبوت أنِّيَّتِها»[١].

واستخدم العديد من الأدلة والبراهين مثل البرهان الطبيعي وبرهان الاستمرار ووحدة الظواهر النفسية وبرهان الرجل الطائر....، وعرّفها من خلال علاقتها بالجسد، كما أنكر أسبقية النفس على الجسد وأكد روحانيتها وخلودها، وعالج مسألة المعرفة الإنسانية كونها مدخلاً لفهمه، فتوصل إلى دور العقل والإدراك في معرفة ماهية الموجودات[٢].

يقول ابن سينا: «**وأما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة، مستثبتاً إياها كأنه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً**»[٣].

ويرى أبو حامد الغزالي Abu Hamed Alghazali (١٠٥٨م –١١١١م /٤٥٠ق.م– ٥٠٥ق.م) أن الإنسان من أصل إلهي يتمتع بصفات منها القدرة والإرادة والسمع والبصر والحياة والمعرفة..... وهذا يدلل على وجوده القائم بذاته المستقل بصفاته وجوهره، يولد صالحاً، ويندفع بفطرته لفعل الخير، والحكمة وحب الله وقبول الإيمان والمعرفة، أما الأفعال اللاأخلاقية السيئة فهي غريبة عن طبيعته ونظرته، فالإنسان لديه حر قادر على الاختيار مسؤول عن أفعاله، ويتحرر بالمعرفة ويتقيد بالجهل، فمعرفة الإنسان لنفسه شرط ضروري أولي لمعرفة خالقه، والنفس الإنسانية شيء خاص بالإنسان لا يمتلكه الحيوان، لهذا يجب عليه محاسبتها في الحياة الدنيا، لينال السعادة الأخروية بمعنى الارتقاء

---

(١) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، القسم الثاني، دار المعارف، مصر، ط٢، ١٩٥٠م، ص٣٤٣– ٣٤٥ .

(٢) انظر: عبده الحلو، الوافي في تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٥م، ص٢٢٥.

(٣) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ص٣٧٠.

والسمو بهدف الوصول إلى السعادة المطلقة التي تتمثل لديه في معرفة الخالق[(١)].

يقول: «**إن اللذة والسعادة لابن آدم – معرفة الله سبحانه وتعالى. اعلم أن سعادة كل شيء ولذته وراحته تكون بمقتضى طبعه، وطبع كل شيء ما خُلقَ له؛ فلذة العين في الصور الحسنة، ولذة الأذن في الأصوات الطيبة،..... ولذة القلب خاصة بمعرفة الجوارح بهذه الصفة. ولذة القلب خاصة بمعرفة الله سبحانه وتعالى؛ لأنه مخلوق لها**»[(٢)].

٤– في عصر النهضة والعصور الحديثة:

مع حلول عصر النهضة تغيرت النظرة إلى الإنسان عمّا كانت عليه في العصور الوسطى، إذ ابتعدت عن التفسيرات اللاهوتية وحررت الإنسان من سلطة الكنيسة، واتجهت إلى التفسيرات العلمية للطبيعة بهدف خدمة الإنسان وتطوير حياته، فلم يعد ينتظر الثواب والعقاب وتصور حياته بعد موته، إنما غدت الحياة بنظره شيئاً جديراً بأن يعاش، وأن بإمكانه فهم الطبيعة وكشف أسرارها والوصول إلى الحقيقة بالاعتماد على عقله، ولعل ترافق هذا الشعور مع ظهور التطورات التكنولوجية والعلمية، وتأثيرات النمو الصناعي المتزايد وما تبعه من تغيرات اجتماعية وأخلاقية عملت على تغيير المعتقدات السابقة والأفكار الجامدة التي ورثها الإنسان من العصور الوسطى، مما أدى إلى رفضه لمعونة السماء والوحي لمعرفة الخير

(١) انظر: كمال اليازجي وآخرون، أعلام الفلسفة العربية، مكتبة لبنان بيروت، ط٤، ١٩٩٠م، ص٦٠٤– ٦٠٨.

(٢) الغزالي، كيمياء السعادة، دراسة وتحقيق وتعليق محمد عبد العليم، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٧م، ص٥١.

والسعادة، فأصبح سيد أفعاله، ويمتلك قناعة كبيرة بقدرة عقله وذكائه فقط على الوصول إلى المعرفة والارتقاء إلى مراتب الكمال(١).

ولقد تجلت هذه الأفكار في أعمال الفلاسفة العقلانيين ومن أبرزهم ديكارت Rene Descartes(١٥٩٦م-١٦٥٠م) الذي سيطر منهجه العلمي الجديد على أوروبا في منتصف القرن السابع عشر، فقد عدّ العقل الجزء الأهم في الإنسان، الذي يجب العمل وفقاً له من أجل الحصول على السعادة، ومساعدّته على فرض سيطرته على الكون والطبيعة ليجعل من الحياة الإنسانية أكثر تطوراً، وتقدماً، وهذا ما أكده في الكوجيتو الذي صاغه (أنا أفكر إذاً أنا موجود)، كما حدّد علاقة النفس بالجسد على أنهما جوهران غير متحدين، يؤثران في بعضهما(٢).

يقول ديكارت: «**العقل هو أحسن الأشياء توزعاً بين الناس (بالتساوي): إذ يعتقد كل فرد أنه أوتي منه الكفاية، حتى الذين لا يسهل عليهم أن يقنعوا بحظهم من شيء غيره، ليس من عادتهم الرغبة في الزيادة لما لديهم منه، وليس براجح أن يخطئ الجميع في ذلك، بل الراجح أن يشهد هذا بأن قوة الإصابة في الحكم، وتمييز الحق من الباطل، وهي في الحقيقة التي تسمى بالعقل أو النطق، تتساوى بين كل الناس بالفطرة، وكذلك يشهد بأن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر، وإنما ينشأ من أننا نوجه أفكارنا في طرق مختلفة، ولا ينظر كل منا في نفس ما ينظر فيه الآخر لأنه لا يكفي أن يكون للمرء عقل، بل المهم هو أن يحسن استخدامه**»(٣).

غير أن هناك فيلسوفاً فاق ديكارت اهتماماً بالإنسان وخلاصه وهو باروخ اسبينوزا Baruch Spinoza (١٦٢٣م- ١٦٧٧م) الذي قال بأن الإنسان جزءٌ من

---

(١) انظر: محمد الجبر، المشكلة الخلقية في فلسفة اسبينوزا، دار دمشق للطباعة والنشر، ط١، ١٩٨٧م، ص٣٤- ٣٥.

(٢) انظر: يحيى البشتاوي، أزمة الإنسان في الأدب المعاصر، ص٢٤.

(٣) ديكارت، رينيه، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، مراجعة محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٣، ١٩٨٥م، ص١٦١- ١٦٢.

الطبيعة، وأنه يمتلك كثيراً من صفات الجوهر الإلهي، ولم يعدّه جوهراً لأنه ليس علةً لذاته، وهو بهذا يناقض نظرية ديكارت الذي يعدّ النفس جوهراً، عمل على دراسة أفعاله واستجاباته وحاول تحديد مكانه الحقيقي في الكون وصراعه للحصول على حريته، كما أشار إلى أن الحرية تتأتى للإنسان من انصياعه لقانون العقل وتحريره من سلطة الشهوات والغرائز لكي يتمكن من حكم نفسه بنفسه، وهذا العقل الإنساني مرتبط بالجسم ارتباطاً وثيقاً فكل ما يحدث في العقل يسجله الجسم(١).

يقول اسبينوزا: «**لا تعرّف النفس ذاتها إلا من خلال إدراكها لأفكار تأثّرات الجسم**»(٢).

وكذلك جون لوك John, Locke (١٦٣٢م–١٧٠٤م) من الفلاسفة الذين عارضوا أفكار اسبينوزا في نظرته للإنسان، إذ رفض أن يتساوى الإنسان مع بقية الموجودات، إنما منحه مكانة وقيمة تميزه عن بقية الكائنات فجعله مقياساً للحقيقة، وركز على الجوهر الأساسي الذي يسمو بالإنسان وهو العقل، ولهذا رفض وجود أي أفكار فطرية غريزية في العقل، وشبهه بالصفحة البيضاء التي تنقش عليها الأفكار من خلال الإحساس والتأمل، وهذا يفضي بدوره إلى تركيز الاهتمام على تربية الإنسان وتنشئته تنشئة سليمة وبين أصول هذه التربية وحدودها(٣).

يقول لوك: «**لقد خلق آدم إنساناً كاملاً، له جسد مكتمل القوة وعقل ناضج... وقانون العقل الذي كان على آدم أن يتصرف على هداه هو نفس القانون الذي يحكم ذريته. ولكن مجيء هؤلاء إلى العالم مجردين من المعرفة، وعدم**

---

(١) انظر: ناظم الطحان، عصر العقل، دار الحوار، اللاذقية، ١٩٨٦م، ص١١٥.

(٢) سبينوزا، باروخ: علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٧م، ص١٢٢.

(٣) انظر: حسن محمد سليمان، دراسات في الفلسفة الأوربية، ص٢٠.

استخدامهم للعقل، يجعلهم بالتالي غير خاضعين لهذا القانون، فكيف بطفل يعيش دون استخدام عقله، ويكون خاضعاً لقانون أساسه العقل..... لقد خلقنا الله أحراراً واهباً إيانا نعمة العقل»(١).

ولقد تأثر جان جاك روسو Jean Jacques Rousseau (١٧١٢م– ١٧٧م) بأفكار الفلاسفة الذين سبقوه ولاسيما في دراستهم للإنسان إذ بيّن في نظريته عن العقد الاجتماعي أن الإنسان كان يعيش في حالته الطبيعية، وكان يتمتع بالبراءة والنقاء، ولكنه ما إن انتقل إلى حياة الحضارة الحديثة، وحياة المدينة المقيدة بالقوانين، التي قامت فيها دول بنهب دول أخرى، حتى تحول إلى الشر والفساد، وأصابه الانحطاط، لذلك قدم كتابه (إميل) الذي ضمنه أصول التربية التي يجب إتباعها للعودة إلى حالة الطبيعة الأولى(٢).

يقول مفرقاً بين الحالة الطبيعية والحالة المدنية للإنسان: «**ويعيش الإنسانُ الطبيعيُّ من أجل نفسه، وهو وَحدةٌ عدّدية، وهو كلٌّ مطلقٌ، فلا علاقة له بغير نفسه أو شبيههِ، وليس الإنسان المدنيُّ غيرَ وحدة كسرية تتوقف على المخرج وتكون قيمتها في علاقتها بالكلِّ، أي بالهيئة الاجتماعية، والنظمُ الاجتماعية الصالحة هي التي تَعرِف أحسنَ من سواها إفسادَ الإنسان وتجريدَه من كيانه المطلق لتمنحه كياناً نسبياً وذاتيةً ضمن الوَحدة المشتركة، فيعود كلَّ فردٍ لا يعتقد معه أنه واحد، بل جزء من الوحدة، ويعود معه غيرُ محسٍّ في غير المجموع»**(٣).

وكذلك فقد أكد كانط Emmanuel Kant (١٧٢٤م – ١٨٠٤م) على أهمية احترام الإنسان وتأكيد ذاته وسيادته على الكون من خلال تربيته تربية سليمة تبدأ

---

(١) لوك، جون، الحكومة المدنية، ترجمة محمود شوقي الكيال، الدار القومية للطباعة والنشر، (د.ت)، ص٥١– ٥٥.

(٢) انظر: سترومبرج، دونالد، تاريخ الفكر الأوربي الحديث، ترجمة أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، مصر، ط٣، ١٩٩٤م، ص٢١٣–٢١٤.

(٣) روسو، جان جاك، إميل أو التربية، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف، مصر، ١٩٥٦م، ص٣٢.

بالتركيز على العقل الذي يؤثر في بناء المجتمع من الناحية الأخلاقية، ذلك أنها تعتمد على القيم العليا التي تكمن أصلاً في الإنسان ذاته لأنه كائن أخلاقي يعبر عن ذاته من خلال إرادته الخيرة، وبهذا يكون كانط قد أعلى من مكانة العقل البشري والذات الإنسانية الباطنية وأعلن حرية العقل الذي يكمن هدفه في تحقيق كمال الإنسان، ويرى أن الإنسان يستطيع بفضل إمكانياته العقلية إدراك الوجود، ودلّل بذلك على أهمية القدرة الفطرية عند جميع البشر على الإدراك، حتى اعتبره المفكرون مؤسس عصر العقل والتفكير(١).

يقول كانط: «**لذلك فإن العقل المجرد، لا يحتوي بالفعل في استخدامه التأملي، ومع ذلك يحتوي في استخدامه العملي، أو بمصطلح أكثر دقة، في استعماله الأخلاقي، على مبادئ إمكانية الخبرة، أي على مبادئ أفعال كتلك التي يجوز أن نصادفها في تاريخ الإنسان، وفقاً للسنن الأخلاقية....... كما وأن المبادئ الأخلاقية للعقل، قد تنتج بالواقع، أفعالاً حرة، ولكنها لا تنتج قوانين الطبيعة. وبحكم ذلك تمتلك مبادئ العقل المجرد حقيقة واقعية موضوعية في استخدامها العملي، وأشد تخصيصاً في استعمالها الأخلاقي. وإنني أسمي العالم، من حيث إنه قد يكون متوافقاً وجميع القوانين الأخلاقية، الأمر الذي بمقتضى حرية الكائنات العقلانية قد يكون كذلك، ويجب، وفقاً للقوانين الأخلاقية الضرورية، أن يكون كذلك، أقول أسميه بعالم أخلاقي**»(٢).

وهذه الأفكار كان لها دور كبير في أفكار شوبنهاور Arthu Schopenhauer (١٧٨٨م–١٨٦٠م) الذي نظر إلى الإنسان بطريقة مخالفة لمن سبقه على الرغم من تأثره بهم فوجد أن الإنسان هو مصدر التعاسة والمعاناة، ووصف إرادة الإنسان بأنها شريرة تجلب العذاب والآلام، وأن مشاعر السعادة التي يتظاهر بها

---

(١) انظر: المرجع نفسه، ص٧٧.

(٢) كنت، عمانوئيل، نقد العقل المجرد، ترجمة: أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية للتأليف و الترجمة والنشر، بيروت، ١٩٦٥م، ص٨٥٧– ٨٥٨.

الناس ما هي إلا مظاهر خداعة، فالحياة قائمة على النفاق والخداع، ولهذا فهو يرفض فكرة العناية الإلهية، لأن الإنسان حر يعارض إرادة الآلهة، لذلك لا جدوى من إيجاد آلهة يعبدها، فجاءت فلسفته مؤكدة على دور الإرادة البشرية في وضع الإنسان في موقف مأساوي يواجه شرور الحياة ويحاول إيجاد سبل ممكنة للخلاص(١).

كما كان لأفكار شوبنهاور الأثر البعيد في فلسفة نيتشه التي تنادي بموت الإله، وتدعو إلى ظهور الإنسان الأقوى السوبرمان، الأوفر صحة وقوة، وذلك من خلال تأكيد نيتشه على إرادة القوة، إذ يقول: «**أنتم أيها الواضعون للقيم أقدارها بمقاييسكم وموازينكم وبما تقولونه عن الخير والشر هل كان لكم أن تفعلوا هذا لو لم تكن لكم إرادة القوة؟**»(٢).

إذ يضطلع هذا الإنسان الأقوى بمهمة خلق قيم جديدة على أنقاض القيم التقليدية المحطمة بعد مقتل الإله، كما يحمله نيتشه مهمة صنع مستقبله ومصيره بيده بعيداً عن تحكم أية قوة أخرى غريبة عنه(٣).

يقول نيتشه: «**لقد كان الناس يتلفظون باسم الله عندما كانوا يسرحون أبصارهم على شاسعات البحار، أما الآن فقد تعلمتم الهتاف باسم الإنسان المتفوق**»(٤).

وإذا كان نيتشه قد عبر عن موقف الفلسفة الوجودية الحديثة من الإنسان فإن الوجودية قد اهتمت بالإنسان، حتى ليمكن القول بأنها فلسفة للإنسان تنادي بحريته ومسؤوليته، وتعالج المشكلات التي يحياها كالقلق والاغتراب واليأس،

---

(١) انظر: يحيى البشتاوي، أزمة الإنسان في الأدب المعاصر، ص٢٨-٢٩.

(٢) نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، دار القلم، بيروت، (د.ت)، ص١٤٤.

(٣) انظر: نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، دار المعرفة للنشر، طبعة جديدة، ٢٠٠٥م، ص١٢٨.

(٤) نيتشه، فريدريك، المصدر السابق، ص١١١.

وتهتم بإعطاء الوجود الإنساني معنى وقيمة في هذا العالم، وتحدد دوره ووظيفته في حركة الوجود وترى أن الإنسان مسؤول عن تحديد مصيره وتكوينه ذاته وإعطائها طابعاً مميزاً لها من خلال أفعاله التي يصدرها بحريته واختياره ولكن دون أية قوانين توجهه لهذا فهو يتخبط في الوجود ويهيم في ظلام دامس مما يعرضه للأخطار وهنا يكمن قلقه ويأسه لهذا فهولا يؤمن إلا بما يقدمه إليه عقله(١).

ولقد تجلّت هذه الأفكار في فلسفة ممثليها، إذ يعدّ سارتر أبرزهم، فيرى أن الإنسان قد قُذف في عالم لا يريده ووضع لم يختره، ويجد نفسه في صدام دائم مع مصاعب الحياة التي تشعره بالقلق، وإذا أراد الانتصار فعليه الاستمرار في طلب الحياة واختيارها بحريته، وكأن حريته حكم مفروض عليه وبالتالي فهو مسؤول عن اختياراته، ولن يكون الإنسان إنساناً ما لم يكوّن وجوده الشخصي بيده بعيداً عن مهزلة الحياة، فكانت فلسفته بهذا إعلاءً لمكانة الإنسان وحريته في عالم يسوده الفساد والاضطراب(٢).

وهذا ما عبر عنه سارتر في كتابه الوجود والعدم عندما قال: «**وبدون الغير أنا أدرك، مليئةً وعاريةً، تلك الضرورةَ الرهيبة للحرية التي هي نصيبي، أعني كوني لا أستطيع أن أحيل إلى نفسي مهمة جعلي موجوداً، وإن كنت لم أختر أن أوجد**»(٣).

ولقد اندمج البحث الفلسفي في العالم ومعرفة الوجود مع أزمة الإنسان ومكانته في الكون في الفترة المعاصرة، فانعكست معاناة الإنسان الأوروبي على

---

(١) انظر: هيد جر.. وآخرون، معنى الوجودية، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٤م، ص٥٩.

(٢) انظر: ر.م البيريس، سارتر والوجودية، ترجمة سهيل إدريس، دار الآداب، بيروت، ١٩٦٠م، ص٢٦٦.

(٣) سارتر، جان بول، الوجود والعدم، بحث في الانطولوجيا الظاهراتية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، ط١، ١٩٦٦م، ص٦١٤- ٦١٥.

الفضاء الفكري والثقافي الذي ساد في القرن العشرين، والواقع أن ما نسميه حضارة ليس هو إلا أثر من آثار تلك الوسائل المصطنعة التي أوجدها الإنسان كي ينظم عالمه البشري، فالبيئة الإنسانية التي يعيش فيها النوع الإنساني قد لا تقف عند حد تلك الحاجات الحيوانية التي قد تلبيها الطبيعة، بل هي بيئة ثقافية وإنسانية فكلاً من العنصر البيولوجي والثقافي لدى الإنسان مشروط بالآخر.

ويمكننا الحديث عن أزمة الإنسان الأوروبي ومعاناته من جانبين: الأول يقاس بالنسبة إلى تلك المآسي التي عاناها الإنسان في بداية القرن العشرين والثاني نسبة إلى التطور الصناعي التكنولوجي وما خلفه من آثار على الإنسان بوصفه مظهراً تحررياً تقوم به البشرية عندما تعمل على استئناس الطبيعة.

ثالثاً: أزمة الإنسان الأوروبي في القرن العشرين وانعكاسها على الفلسفة:

عانى الإنسان مع بداية القرن العشرين أزمة فريدة في تاريخ الإنسانية، ربما جسدت امتداداً لعصر العقل مع أواخر القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر عصر التقدم الصناعي، ويمكن أن تعزى هذه الأزمة إلى تلك الأحداث الدموية التي فجرها هذا القرن والنزاعات المسلحة التي نشبت في ثناياه، فاصطبغت بداياته بصبغة دموية وبصورة خاصة عندما قامت الحرب العالمية الأولى (١٩١٤- ١٩١٨م).

١- الحروب و أخطار الأسلحة المدمرة:

لم تتوقف أخطار الحروب على مجريات أحداثها الحاضرة، إنما خلّفت وراءها أنواعاً متعدّدة من الخراب والدمار، شجعت على صناعة الأسلحة وتطويرها وعمّ بلاؤها أنحاء العالم بأسره، وكنتيجة متوقعة لأية حرب انتشر الفقر بكثرة في أعقاب الحرب العالمية الأولى وبدأ الإنسان يتساءل حول الفائدة التي جناها من قيامها، وما إن تأقلم مع أوضاعه الخاصة حتى لاحظ توسعاً واضحاً في سلطة الإنسان المستبد وإساءة استخدام السلطة بالإضافة إلى

الاضطراب الشديد والمستمر في الوضع الاقتصادي والاجتماعي، وبدا الإنسان في هذه المرحلة وكأنه قد تعرض لهزة عنيفة أفقدته الثقة بالمبادئ والمعتقدات الإيديولوجية التي كان يعتقد بها الأمر الذي ولّد جواً تشاؤمياً لديه، فلم يبقَ يترقب المستقبل بأمل في غد أفضل بل طغت عليه روح الضجر والحذر بسبب تلك الأوهام التي كدسها التاريخ الحديث(١).

وانعكست تلك المعاناة التي عاشها الإنسان في فترة الحرب العالمية الأولى وما يليها على الفلسفة، وصورتها صورة واقعية وحاولت إعادة الاعتبار للإنسان، فبعد أن أضحى الإنسان كائناً انفرادياً منغلقاً على ذاته، حاولت الوجودية أن تثبت تلك الصلة القوية التي تجمع بينه وبين العالم، فهو بحاجة إلى الانفتاح على الآخر، وفي هذا الصدد تؤكد الوجودية على قيام صلة مزدوجة بين أنا الإنسان القلقة والآخرين، فمن ناحية ترفض الوجودية تصور الوجود الإنساني خارج موقف حياتي محدد، فلا يمكن أن نفصل الإنسان عن الموقف الذي هو فيه، فالإنسان لا يمكن أن يكون حيادياً تجاه ما خلفته الحرب العالمية الأولى بوصفها موقفاً حياتياً فرض على الإنسان أن يوجد فيه، ومن ناحية أخرى يقول الوجوديون بوجود ارتباط قوي بين الإنسان والأفراد الآخرين بوصفه الوعاء الذي يحتوي الوجود الإنساني الفردي(٢).

وكان للحرب العالمية الثانية (١٩٣٩م- ١٩٤٥م) دور كبير في تعزيز أزمة الإنسان في القرن العشرين ومعاناته، فلم تقتصر سلبياتها على الناحية العسكرية والسياسية بل كانت نقطة تحول هامة في حياة الإنسان، فقد أدرك متأخراً أن البشرية قد أشرفت على عصر جديد في تاريخها يمكن تسميته بعصر

---

(١) انظر: بيير هنري سيمون، الفكر والتاريخ، ترجمة الشيباني، ترجمة عادل العوا، راجعه نور الدين حاطوم، المطبعة الهاشمية، دمشق، ١٩٦٣م، ص٢٩.

(٢) انظر: بوخينسكي، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة محمد عبد الكريم الوافي، مكتبة الفرجاني، ليبيا، ط٢، (د.ت)، ص٢٤٧.

الدمار والانحطاط الذي يمس العالم بأسره والإنسان بصورة خاصة، فليس أقسى على الوجود الذي يملك الحرية وينزع تجاه اللانهائي أن يشعر أن هناك حدوداً لحريته، وأن الفناء أو الموت قاب قوسين أو أدنى من روحه، والتناهي جزء من نسيج وجوده، فأضحى الإنسان الشغل الشاغل لكل التيارات الفكرية، فقد غيرت تلك الحرب جل المفاهيم السائدة وزعزعت الثقة بكل شيء قبلها، فغدت القيم التي اعتنقها وربي عليها قيم زائفة بنظره، غير حقيقية، وشعر أنه يعيش وهماً خداعاً، الأمر الذي أثار فيه الرغبة نحو الثورة على كل شيء في الوجود(١).

وأثارت الحرب الخوف داخل الإنسان من احتمال الدمار الشامل للبشرية من جراء الذعر الذي بثته القنبلة الهيدروجينية، والأسلحة الفتاكة التي تم استخدامها خلالها لتدمير هيروشيما وناغازاكي في اليابان، وما ألحقته من رعب وأضرار جسيمة انتقلت ولا تزال تتناقل من جيل لآخر، فضلاً عن تسابق الدول إلى التسلح وامتلاك الأسلحة المدمرة والمحرمة دولياً في عملية الإبادة الجماعية التي تمارسها الدول عند شنها الحروب على الدول الضعيفة، وتدعيم ترساناتها النووية وتطوير القنابل الذرية والفوسفورية الفتاكة(٢).

الأمر الذي دعا إلى انهيار دول كبرى مارست سلطتها سنوات عدّة، وظهرت قوة جديدة، فاختلت الموازين السياسية، وزاد من خضوع الشعوب للحكم الديكتاتوري وهيمنة السلطة وازدياد تحكمها بالإنسان، لقهر الشعوب المستعمرة وكذلك الأعمال الوحشية التي مارسها المستعمرون في سجون الاعتقال التي

---

(١) انظر: أحمد أبو زيد، عصر الأزمات، مجلة عالم الفكر، وزارة الإعلام، الكويت، المجلد الأول، العدد الأول، ١٩٧٠م، ص٨.

(٢) انظر: عثمان الحمامصي، عبثية الواقع وواقعية العبث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٤م، ص١٨.

انتشرت بكثرة، تعمد فيها السجانون إهانة كرامة الإنسان وإذلاله باستخدام أفظع وسائل التعذيب اللاإنسانية، التي تنتهك أهم حقوق الإنسان(١).

وانقسم العالم إلى معسكرين كبيرين متعاديين أحدهما شرقي وآخر غربي يكيل كل منهما العداء للآخر، ويسعى إلى إزالته بشتى الطرق، ومنها نشر الرعب في نفوس من يؤيده، والذي زاد من صعوبة الأمر إفلاس النظام الرأسمالي بعد أن كان مسيطراً، يمارس دوره في عملية تشييء الإنسان، فكان له دور كبير في إضعاف سلطة الرجل الأوروبي وتقليص نفوذه، وربما كانت مشكلة الفقر من أكثر الأحداث قسوة ومساساً بمصير الحياة الإنسانية اليومية، فازدادت بعض الدول فقراً يوماً بعد يوم، وحلت المجاعات وانتشرت الأمراض الخطيرة والسارية، ونجم عن هذه المآسي ازدياد هجرة الشبان بين البلدان، ونزوح آلاف السكان المقهورين إلى بلدان أخرى طلباً للأمن وخوفاً من القتل والتشرد، فظهرت المشكلات الاقتصادية والاجتماعية كالبطالة والضياع والعزلة وتفاقمت هذه المشكلات فأدت إلى اغتراب الإنسان وفقدانه للعلاقات الاجتماعية المعتادة بينه وبين الآخر(٢).

وانعكس هذا الأمر على الفلسفة فاهتم رسل Bertrand Russel (١٨٧٢م-١٩٧٠م) على سبيل المثال بدراسة الإنسان بوصفه المحور الأساسي الذي تدور حوله كل أحداث القرن وقرر أنه جزء من هذا الكون الذي يحدد طبيعة أفكاره، وأكد أن مكانة الإنسان في نظام القيم أهم من مكانه المحدود في الطبيعة، وهذا يعود إلى قدرة الإنسان على إيجاد مثل أعلى للحياة الصالحة التي تقوم على الحب الوجداني كأساس للأخلاق، بعيداً عن الفساد الأرضي وهدر الكرامة والقدرة الإنسانية(٣).

---

(١) انظر: جوزيف. أ كاميللري، أزمة الحضارة، ترجمة فؤاد الخوري، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٣م، ص٩-١٠.

(٢) انظر: حبيب الشاروني، اللامعقول في الأدب المعاصر، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٩م، ص١٢.

(٣) انظر: بوخنيسكي: تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوربا، ص٩١.

يقول رسل: «**وإني لأعتقد أن من حق أحد الناس أن يشرّع لغيره في هذا الشأن، فغايات الحياة بالنسبة لكل فرد هي تلك الأشياء التي يرغبها رغبة عميقة، والتي يكفل له وجودها الأمن والطمأنينة. فإن كان الأمن والطمأنينة أعظم من أن يُطلبا من حياتنا الدنيا، فلنقل أن غايات الحياة ينبغي أن تمنح البهجة والسرور والمتعة**»(١).

ولا يخفي رسل قلقه ومخاوفه على مستقبل الإنسان الذي تهدده سياسات البلدان المتحكمة عالمياً والتي تملك القوة وتنفرد بها، مبتعدة عن التفكير المتزن، ساعية إلى إشعال فتيل الحروب، لأنها تحمل نفسها مسؤولية تحديد مصير البشرية وتخطيط العالم تبعاً لمصالحهم الخاصة، وهذا ما أدى إلى سقوط كثير من الدول القوية التي تجاوزت حدود سلطتها، وغالت في استخدامها القوة لفرض مكانتها في العالم(٢).

يقول رسل: «**إن لعالمنا تراثاً من الثقافة والجمال. ومن أسف أن هذا التراث قد تناقله الأعضاء الأقل نشاطاً وخطراً في كل جيل. فحكومة العالم، ولستُ أعني مناصبها الوزارية بل أعني مراكز النفوذ فيها، قد أتيح لها أن تقع في أيدي رجال جهلوا الماضي، فلم يعطفهم شيء على التقاليد، ولم يفهموا ما هم مدمرون .**

وليس من مبرر أساسي لحدوث ذلك. والوقاية منه مسألة تربوية ليست بالغة العسر. لقد كان يغلب على الناس في الماضي أنهم محليون في المكان، أما من بيدهم أمر هذا الجيل فهم محليون في الزمان. إنهم يشعرون إزاء الماضي بازدراء لا يستحقه، ويشعرون إزاء الحاضر باحترام هوله أقل استحقاقاً»(٣).

---

(١) رسل، برتراند، النظرة العلمية، ترجمة عثمان نويه، مراجعة إبراهيم حلمي عبد الرحمن، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٦م، ص ٢٥٤.

(٢) انظر: يحيى البشتاوي، أزمة الإنسان في الأدب المعاصر، ص٤١.

(٣) رسل، برتراند، النظرة العلمية، ص٢٥٦.

وكان من أهم تداعيات الحروب وأخطارها على المستوى الإنساني انحسار المساحة التي كان يتمتع بها الإنسان- وإن كانت ضئيلة أساساً- في جميع المجالات.

٢- تقلّص مساحة الحرية:

وتبرز مسألة الحرية بوصفها انعكاساً للمآسي والحروب والأحداث الأليمة، فهي الطلب الأساسي الذي ينشده الإنسان في القرن العشرين، فقد قضت تداعيات الحروب وتسلط الحكومات على كل أمل إنساني بالحرية، وأضحى الإنسان يرى في الحرية وهماً مستحيل المنال، فتغيرت النظرة إليها إذ أصبحت ترتبط بمفاهيم الهدم بدلاً من الخلق والإبداع، والسلب والنفي والعدم......، الأمر الذي دفع بالفلاسفة ولاسيما سارتر إلى ربط الحرية بالعدم(١).

يقول سارتر: «**وهذه المحاولات المجهضة من أجل خنق الحرية تحت ثقل الوجود – وستنهار حين ينبثق فجأة القلق أمام الحرية – تبين بما فيه الكفاية أن الحرية تتطابق في أعماقها مع العدم الذي هو في قلب (صميم) الإنسان..... والحرية هي العدم الذي قد كان في صميم الإنسان... وهكذا، الحرية ليست وجوداً ما: إنها وجود الإنسان، أعني عدم وجوده**»(٢).

إذ يعدّ الهدم صفة مميزة للوجود الإنساني يؤكد على وجود الحرية، وهي حمل ثقيل على الإنسان كما يقول: «**أنني مقضي عليّ بأن أكون حراً**»(٣).

وكذلك عبر الفيلسوف غبرييل مرسيل Gabriel Marcel (١٨٩٨م-١٩٧٣م)- الذي عايش أحداث عصره القاتمة - عنها في مؤلفاته، فقد تساءل عن المفاهيم التي تمس صميم الحياة الإنسانية كمفهوم الكرامة الإنسانية وتساءل

---

(١) انظر: زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، دار مصر للطباعة، القاهرة، (د.ت)، ص٤٥- ٤٩.

(٢) سارتر، جان بول، الوجود والعدم، ص٧٠٤.

(٣) المصدر نفسه، ص٥٤٣.

عن مصيرها في خضم تلك الأزمات، لهذا حدده من خلال ربطه بمفهومي الإخاء والمساواة، كما أنه لا يهتم بالوجود العام إنما يركز على فكرة الذاتية التي تتضح لديه من خلال الإيمان الديني فعمل على إقامة فلسفة للوجود الفردي إذ يرى أن التجربة الأساسية عند الإنسان هي تجربة وجوده هو، انطلاقاً من كونه موجوداً لا من كونه مفكراً، فوجود الذات لا يتكشف ويتضح إلا من خلال مفهوم المشاركة مع الذوات الأخرى، لعل هذا تأكيد على انفتاح الذات وعدم انغلاقها وتقوقعها، وينتج من هذه المشاركة فكرة الالتزام أي التزام الذات في حضورها أمام ذاتها ومن ثم أمام الذوات الأخرى(١).

يقول مرسيل في تعليقه على مسرحيته (روما لم تعد روما): «**غير أن وسائل الإذلال التي يمكن أن نعدّ من بينها عقاقير البوليس (الغاسلة للمخ) تتألف من وضع الفرد في موقف يفقد فيه اتصاله بنفسه، بحيث يصبح خارج نفسه..... إلى حد القدرة بإخلاص على إنكار أفعال وضع نفسه فيها كُلِيّة، وعلى اتهام نفسه بأفعال أخرى لم يرتكبها حقاً. ومن الإسهاب، بل من العبث، تعدّاد الحيل النفسية التي تسمح باختلاق ما يمكن أن نسميه بالإخلاص الزائف، أو الإخلاص ((المُفَبرَك)) بيد أن الموقف الذي على كل منا أن يواجهه في هذه الظروف – وأنا أقول على كلٍّ منا – هو الموقف التالي: إذا لم نشأ أن نكذب على أنفسنا، أو أن نرتكب الخطيئة في صلافة لا مسوغ لها، علينا أن نسلم بوجود وسائل عينية تجعلنا نفقد تلك السيطرة على أنفسنا**»(٢) .

وفي هذه الأثناء برزت فلسفة برديائف Nicolas Berdiaev (١٨٧٤م – ١٩٤٨م) المعادية لكل أشكال الاستعباد البشري التي تعمل على إذلال الإنسان

---

(١) انظر: أمل مبروك، مشكلة الإنسان في الفكر المعاصر، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص٦٩– ٧٧.

(٢) مارسل، جبرييل، من الأعمال المختارة، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة محمد إسماعيل محمد، وزارة الإعلام، الكويت، ١٩٧٢م، ص١٨٩.

وفقدانه لحريته وكرامته كرد فعل لما آل إليه الوضع، فالحرية هي شرط أساسي لتحقيق الذات البشرية، يقول: «**والأنا – قبل أية إحالة موضوعية – ذات طبيعة وجودية، ومعناها مرادف للحرية**»(١).

كما رفض عبودية الإنسان لذاته التي تنشأ عن سيطرة شهواته ومطامحه على عقله وعلى طبيعته، بالإضافة إلى رفض عبوديته للمجتمع وللأنظمة التي تجرده من إنسانيته، لهذا دعا إلى تحرير الإنسان من شتى أنواع العبودية لأنه يمتلك طاقة حرة خلاّقة تنزع إلى الخير والتحرر، وتميز بمعالجته لموضوع العزلة التي يعانيها الإنسان والتي توصله في النهاية إلى الإحساس بالتشيؤ، على رغم من شعوره بوجود الذوات الأخرى، وهو في عمق عزلته يتوق للهرب من سجنه والاتصال بالآخرين(٢).

إذ يقول: «**وما دام الإنسان لم يشعر أنه في بيته، وفي عالم وجوده الحقيقي، وإذا ظل يرى الناس في ضوء هذا العالم الغريب. فإنه لا يستطيع إلا أن يتصور العالم والناس الذين يعيشون فيه باعتبارها موضوعات تعكس عالم الضرورة الموضوعي. بيد أن العالم الموضوعي لا يمكن أن يكون وسيلة لتخليص الإنسان من سجن عزلته، وهكذا تبقى الحقيقة الأساسية صحيحة ألا وهي أن أي اتصال موضوعي لا يمكن أن يساعد (الأنا) أثناء مسيرها في طريق الحرية والاتصال الروحي، أياً كانت العلاقة بينهما. وفي أعماق عزلته ووجوده التنسّكي ينمو في الإنسان الشعور الحاد بشخصيته وأصالته وتفرده، فيتوق إلى الهرب من سجنه الوحيد ليدخل في اتصال روحي مع أنا أخرى.. مع (أنت) أو(نحن)**»(٣).

---

(١) بردیائف، نيكولاس، العزلة والمجتمع، ترجمة: فؤاد كامل، مراجعة علي أدهم، المنشورات الجامعة، طرابلس، ١٩٨٥م، ص٨٩.

(٢) انظر: معنى الوجودية، ص ١١٣– ١١٥.

(٣) بردیائف، نيكولاس: المصدر نفسه، ص٩٣.

كما بحث مشكلة الحرية الإنسانية وعلاقتها بالقلق مؤكداً أنها أساس الوجود الإنساني وإن كانت صعبة التحقيق.

٣- التطور العلمي التكنولوجي المستمر:

وفي مقابل المعاناة التي يحياها الإنسان الأوروبي يبرز التطور العلمي والتكنولوجي بوصفه أهم ميزات الفكر الحديث والمعاصر، الذي يلعب دوراً كبيراً في حياة الإنسان لاعتماده على المنهج العلمي الدقيق، ولعل هذا التطور متميز إلى درجة بعيدة عن الابتكارات التي سادت في العصور السابقة والتي تصنف عند مقارنتها بالتطور المعاصر للتكنولوجيا مجرد ابتكارات متناثرة ومبعثرة لم يكن من السهل الوصول إليها وتحقيقها إلا بعد مشقة وعناء بالغين، ولقد أحدث هذا التطور العلمي الحديث على صعيد التكنولوجيا تغييرات واختلافات عميقة تمهد لعهد جديد مغاير لما خبره البشر في عصور سابقة، إذ غدت التكنولوجيا حقيقة مستقلة بذاتها لها وجودها المميز المستقل ونظامها ومقوماتها الخاصة بها، ولكن كان لهذا التطور والتخصص أثر بعيد في تغيير مفهوم الحرية البشرية، فقد كان الإنسان يشعر فيما مضى بأنه يمتلك قدراً من الحرية، ومع هذه التطورات أحسّ بأنه يفقد جزءاً منها، ولاسيما مع تطور العلم الزاحف وتدخلاته في شؤون الإنسان الخاصة بدون حدود أو قيود يقف عندها(١).

وقد اكتسب العلم مع بداية القرن العشرين أهمية تفوق بقية الإنجازات التي حققها الإنسان على مدى العصور، حتى غدت جميع الفلسفات والآداب تعترف لهذه الإنجازات بفضلها في تطوير عقل الإنسان وحريته وتنمية روحه وفكره، ويمكن القول إن العلم بات قادراً بل مسؤولاً عن تحديد مصيره ومستقبله، الأمر الذي دعا إلى بث بذور الخوف من المستقبل المجهول الذي يمكن أن

---

(١) انظر: أحمد أبو زيد، الظاهرة التكنولوجية، عالم الفكر، وزارة الإعلام، الكويت، عدد٢، مجلد ٣، ١٩٧٢م، ص ١٦٠-١٦١.

يهدده خطر الحرب النووية أو البيولوجية..... في أية لحظة، وبات من المؤكد أن الأمل باستمرار الحياة أو انهيارها معقود على العلم وإنجازات[١].

وبدأ الفلاسفة بإيضاح العلاقة بين الفلسفة والعلم فيقيم برغسون Henri Louis Bergson (١٨٥٩- ١٩٤١م) فرقاً واضحاً بينهما، فمجال الفلسفة كيفي يدرس الزمان، أما العلم فمجاله كمي، وهما معاً يبحثان في مجال المعرفة المطلقة، ويطلب برغسون من الفلسفة أن تتوقف عن البحث في المجردات وأن تتبع خطى العلم، وتتجه نحو دراسة الواقع بكل ظواهره على خلاف غيره من الفلاسفة الذين انتقلوا من دراسة التصورات والمفاهيم المجردة إلى الواقع مباشرة، ولا يتم هذا الانتقال عند برغسون إلا عن طريق الحدس وهو المعرفة المباشرة بالموضوع بطريقة علمية، والذي يوضح الخطوط الأساسية للتطور الحيوي للنوع الإنساني[٢].

يقول برغسون: «**إذا كانت الحياة لا يمكن أن تنحل إلى حوادث فيزيائية وكيميائية فإن فعلها فعل سبب خاص يضاف إلى ما نسميه عادة بالمادة. إن هذه المادة هي أداة الحياة في فعلها، وهي أيضاً عائق يعوقها. إنها تقسم ما تحدّ. ويمكن أن نقدر أن تعدّد الخطوط الكبرى للتطور الحيوي يرجع إلى تقسيم من هذا النوع. وهنا يوحَى إلينا بالوسيلة التي تمهد لنا ما نرجو من نظرة حدسية إلى الحياة، وتثبتٍ من هذه النظرة**»[٣].

كما يبدي برغسون اهتماماً كبيراً بالإنسان وبتأكيد حريته، ويرى أن نتيجة التطور الإنساني هي تحرير الوعي بوصفه الغاية القصوى التي يجب على

---

(١) انظر: فيصل عباس، الاغتراب: الإنسان المعاصر وشقاء الوعي، دار المنهل اللبناني، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م، ص ١٢-١٤.

(٢) انظر: زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٨٥م، ص ٤٠-٤١.

(٣) برجسون، هنري، منبعا الأخلاق والدين، ترجمة: سامي الدروبي وعبد الله عبد الدايم، دار العلم للملايين، القاهرة، ط٢، ١٩٨٤م، ص ١٣٤.

الفلسفات أن تسعى لأجلها. ويعدّ التقدم العلمي تعبيراً عن إرادة الإنسان واستجابة لرغباته، مما يبرز تساؤلات هامة عن حريته، بما أنه كان حراً في الماضي فهل يتمتع بحرية أكبر في ظل تطور الوسائل والتقنيات التكنولوجية التي أوجدها لمساعدته ؟

لعلّ من الواضح أن العلم بكل ما حققه من تقدم يعمل على تعزيز الحرية البشرية ولكن: هل قدرة الإنسان في هذا العصر على القيام بما يريده هي دليل على حريته ؟

لقد أفرز العلم آلات وتقنيات جديدة تمكن الإنسان من الاختيار بين ما يريد إشباعه من الحاجات التي يريدها بأقصر وقت وأقل جهد ممكن، ولهذا فإن العلم قد وجد أصلاً ليؤكد إنسانية الإنسان التي ضاعت في كثير من الأزمان السابقة وفي ظل أنظمة اجتماعية اقتصادية قاسية، فكل ما يبدعه العلم هو من صنع الإنسان ومسخر وموجه لخدمته، ولمساعدته[١].

وهنا يبرز تساؤل حول الحقوق الإنسانية هل يستطيع العلم بكل تقدمه وتطوره ومساعداته للإنسانية أن يحمي حقوق الإنسان ويحافظ عليها من الضياع ؟

لقد ساهم العلم في إدخال مناهج وطرق جديدة علمية كالملاحظة والتجريب والبحث والتحليل والتركيب..... لدراسة الوجود ولبحث الإنسان الذي غدا في ظل انحرافات العلم شيئاً من الأشياء داخل المنظومة المعرفية العلمية، لهذا من الصعب على العلم مهما تطور أن يصل إلى سبر غور الإنسان لما يتضمنه وجوده من أبعاد ومشكلات ستقضي على الفهم والتحليل، لعلها تعود إلى استغلال بعض الجهات البشرية للعلم واستخدامها

---

(١) انظر: جاك إيلول، خدعة التكنولوجيا، ترجمة فاطمة نصر، دار سطور، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص ١٤٣– ١٤٥.

لإنجازاته بوسائل لا إنسانية تهدف إلى القضاء على وجوده وكرامته، ولذلك يمكن تحديد علاقة الإنسان من زاويتين: تتمثل الأولى في جعل العلم وسيلة لتطوير حياة الإنسان والتخفيف من تعقيداتها وموازنة أبعاده الروحية والمادية على السواء ورسم صورة متفائلة عن المستقبل، أما الوجهة الثانية فتجعل من العلم وسيلة تدميرية، تعمل على هدم الطبيعة والإنسان معاً وتؤسس لإنسان ومجتمع عبودي، تتمثل عبوديته في خضوعه لمنتجات العلم بكل مجالاته، فتتركز علاقات البشر حول المصلحة والمنفعة، وبهذا تكمن النتيجة الأولى للعلم في المساعدة على تطوير الفكر الإنساني في عصر النهضة، أما النتيجة الثانية فإنها تنظر بتشاؤم إلى تطورات العلم وإنجازاته وتحفز الدافع للعودة بالعلم إلى إبداعاته العقلانية(١).

ومع أن للعلم علاقة وطيدة بالوجود إذ يصدر عنه، إلا أنه في الوقت ذاته يمثّل تهديداً له، فقد ساهم في إعادة تنظيم الوجود وتطويره وتقدمه، بما يتلاءم مع حاجات الإنسان، ولكنه وعلى الرغم من ذلك أضاف مشكلات القلق والخوف من المستقبل أكثر من زرعه الطمأنينة للحاضر والمستقبل، ولعل هذا القلق يتولد من الانحرافات التي أصابت العلم، فقد تحول من مجرد وسيلة لمساعدّة الإنسان وإشباع رغباته إلى وسيلة تعمل على تعقيد الحياة وتلبية رغبات القوى السياسية في الدول العظمى، مما حول العلم إلى تقنية سيطرة ترضخ لشهوات الإنسان وأطماعه، الأمر الذي أدى إلى تغيير المنظومة الأخلاقية وتجسيد قيم الأنانية والتسلط والاستغلال والمصالح، أما من الناحية العملية فقد عمت الإيديولوجية ولاسيما في مفهوم رأس المال، فأصبح المال هو الهاجس الرئيس الذي يسعى وراءه الإنسان مستخدماً شتى الوسائل الممكنة لذلك، الأمر الذي هدد أخلاقية الإنسان وكرامته وإرادته،

---

(١) انظر: علي الشامي، الفلسفة والإنسان، ص ٣٤٥- ٣٤٧.

فأصبح العلم مسؤولاً عن تحديد مصيره مما جعله في حالة ذهول أمام عبثية العلم وزحفه اللامنطقي المتواصل، وهذا ما أفرز ثلاث نتائج تطال وجوده في الصميم، تتمثل النتيجة الأولى بظاهرة الاغتراب الإنساني أمام تطور الآلة والسلطة، والذي أدى إلى عملية تشيؤ الإنسان الذي غدا عبداً للآلة بعد أن كان صانعها ومالكها، أما النتيجة الثانية فتظهر في الهدم الذي ألحقه العلم بشخصيته ووجوده الداخلي وفي إفراغه حياته من أي معنى وقيمة، الأمر الذي أخذ يغلب قيم الكم على قيم الكيف والنوع في وجوده، ونتيجة لهذه التطورات العلمية المتزايدة أخذ الإنسان يفقد الإحساس بمعنى السمو والارتقاء والبحث عن غايات تعطي وجوده معنى وقيمة، ولعل هذا الحرمان هو أحد انعكاسات الأزمة الحضارية التي يعانيها الإنسان والتي تجعل من الوسيلة غاية، وتحول الآلة إلى غاية بل أهم غايات الإنسان، وتتمثل النتيجة الثالثة في دفاع العلم عن انحرافاته التي خلفها في مجالات السلطة والتقنية واعتماده على العقل في هذا الدفاع، وكأن العلم قد أصبح قادراً في هذه الحالة على حل جميع المشكلات التي تعترضه في حياة الإنسان، وهذا ما دعا بعض الفلاسفة من أمثال (نيتشه - اسبينوزا - هيجل Hegel (١٧٧٠م-١٨٣١م)....) إلى الدفاع عن عظمة العقل البشري ودوره في حل المشكلات الأساسية، وحمّله مسؤولية عمل الإنسان، وهكذا أصبح العمل والفعل قيمة كبرى مستقلة عن الغايات التي ينشدها، وكأن العلم قد بدأ يحصر اهتمامه بالوسائل ويهمل الغايات، فغدت الحضارة ممهدة لنظام علمي جديد يهتم بالمنفعة والوسيلة[١].

وهذا ما أدى إلى تعزيز انفصال الإنسان عن روحانيته وتركيزه على ماديته وهذا ما يبشر بظهور العدمية كما يرى نيتشه، وبما أن مشاكسات

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٣٤٩- ٣٥٧.

العلم قد دخلت إلى الفلسفة فقد تميز كارل يسبرز Karl Jaspers (١٨٨٣م – ١٩٦٩م) بتحليلاته الجزئية لظواهر الوجود في محاولة منه لإعادة الإنسان إلى مكانته، إذ نظر إليه على أنه الحقيقة الأساسية في الكون، وإن تم تجاهله فليس أمام الوجود سوى العدم، وهو على صلة دائمة بما حوله من موضوعات وأشياء، ولقد برزت أزمة الإنسان عند يسبرز عندما أكد على أن الإنسان محصور بين عالمين: عالم الأشياء التي عايشها، وبين عالم التعالي الذي ينشد الوصول إليه [١].

كما يبدي يسبرز تخوفه من مصير الإنسان المجهول الذي تتفاقم خطورته مع تطور القنابل الذرية يوماً بعد يوم، والذي ينبئ بمستقبل مأساوي مخيف ينتظر البشرية ويظهر إلى الوجود من جديد مشكلة الموت والخوف منه وتوقع حدوثه في كل لحظة، الأمر الذي يبعث على إحساس بلا معقولية الوجود، وهذا ما يعبر عنه بقوله: «**اعتاد الناس أن يستنكروا الأسلحة الجديدة قائلين أنها إجرامية. ففي الماضي استنكروا المدافع، ثم أقاموا النكير على الغواصات التي ظهرت في الحرب العالمية الأولى. بعد ذلك أضحى استعمالها مألوفاً....... أما اليوم فالقنبلة الذرية (القنبلة الهيدروجينية، وقنبلة الكوبالت[٢] cobalt) تكشف عن وضع جديد. إذ أن استعمالها قد يؤدي إلى تدمير الإنسانية بأسرها... لقد تصور الإنسان مراراً حتى الآن كيف يمكن أن تقع نهاية العالم. إن انتظار هذه النهاية القريبة، عصر يوحنا المعمدان والمسيح والنصارى الأولين، كان خطأً كبيراً من**

---

(١) انظر: روجيه غارودي، نظرات حول الإنسان، ترجمة يحيى هويدي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٨٣م، ص ٧٦.

(٢) معدن ثقيل له بعض خواص الحديد.

الوجهة الدينية والأخلاقية. أما اليوم فنعلم أنه من الممكن جداً أن نتوقع – ليس نهاية العالم، حقاً، أي نهاية الكرة الأرضية – وإنما نهاية الحياة البشرية»[١].

لهذا يحمل يسبرز الإنسان ولاسيما السياسي مسؤولية تحقيق السلام والأمن، والذي لن يتحقق له إلا إذا امتلك الحرية، التي إن فقدها بسبب الظلم والاستغلال سيفقد أهميته ووظيفته في الكون. يقول: «**إن مهمة السياسي هي تأمين الحياة، وهذه المهمة تتطلب تضحيات. ولكن يبقى أن ندرك ما تعنيه التضحية وما يعنيه الموت بحد ذاتهما، لأن غايتهما في هذا العالم لا تكفي مطلقاً لإيضاحهما**»[٢].

وعلى الرغم من الفوائد والجوانب الإيجابية التي لا تنكر للعلم قدرته على تحرير الإنسان من قيود الأشياء، إلا أنه ينطوي على كثير من النواحي السلبية التي تعمل على تعزيز عبوديته للآلهة وللإنجازات العلمية والتكنولوجية، وتزيد من بؤسه وتعاسته بدلاً من تحقيق الأمن والسلام، وهذا ما يدل على أن القرن العشرين يعاني أزمة أخلاقية عميقة تخلو من القيم والمعايير الأخلاقية التي كانت سائدة في عصور سابقة، الأمر الذي يسمه بصفة العدمية التي تعلن إفلاس الفكر والأخلاق على الرغم من التطورات والإنجازات المعرفية، وتبرهن على عجز الإنسان عن استغلال المعرفة[٣].

ولعل مِنْ أبرز مَنْ تحدث عن أزمة الإنسان في القرن العشرين الفيلسوف جان بول سارتر الذي يرى أن الإنسان موجود في عالم لا يريده

---

(١) ياسبرز، كارل، القنبلة الذرية ومصير الإنسان، ترجمة، كمال يوسف الحاج، منشورات عويدات، بيروت، ط١، ١٩٥٩م، ص ٤٩– ٥٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٥.

(٣) انظر: أحمد حيدر: القرن العشرون عصر العدمية، مجلة عالم المعرفة، وزارة الثقافة، دمشق، العدد ٤٩٣، السنة ٤٣، ت١، ٢٠٠٤م، ص٤٥– ٤٦.

ووضع لم يختره، وهو يشارك في العبث الكلي للوجود، بقوله: «**كل موجود يولد بدون مسوغ، ينمو بضعف [بالضعف] ويموت بالمصادفة**»[١].

فالوجود قد أعطي للإنسان بدون إرادته وهو مجبر على تقبله، لذا فهو يجد نفسه دوماً في مواجهة مصاعب الحياة التي تشعره بالقلق، فإن أراد الانتصار فعليه الاستمرار في طلب الحياة واختيارها بحريته، وذلك برفضه جميع القيم القبلية، زاعماً أن من واجب الإنسان أن يخلقها بنفسه، وبهذا يمجد سارتر الإنسان الذي يسعى دوماً إلى تحقيق ذاته والعلو عليها، فينادي بالنزعة الإنسانية، ويدعو الإنسان إلى تحقيق ذاته خارج ذاته مبتعداً عن مهزلة الحياة وغثيانها، كما يرى أن الإنسان لا يكون إنساناً إن لم يتحمل مسؤولية كاملة في تحديد وجوده ومصيره الشخصي الخاص به[٢].

٤- انعكاس الأزمة في فلسفة كامو:

تبرز إلى جانب الأفكار التي صاغها سارتر والتي أعلن فيها التزامه في إعلاء مكانة الإنسان، وتحليل الحالات الوجدانية التي يعانيها زمن الأزمات، فلسفة الفيلسوف الأديب ألبير كامو الذي شاركه هذا الالتزام بقضايا الإنسان انطلاقاً من تجربته الحية للظروف البائسة التي عاشها منذ طفولته مروراً بشبابه، وشعوره بالظلم وبالمشكلات الكبرى التي يعانيها الإنسان في القرن العشرين، فقد حاول أن يبين تلك المعايير الأخلاقية التي يجب أن يلتزم بها النشاط السياسي، ولعل الأمر الذي دعاه إلى تطبيق الأخلاق في مجال السياسة هو هذا العصر الذي يعيش فيه الإنسان، عصر

---

(١) سارتر، جان بول، الغثيان، ص ١٨٦.

(٢) انظر: جلال العشري، صرخات في وجه العصر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢م، ص ٢٩١.

الخوف- كما يدعوه- الممتلئ بالرعب والدمار، وهو عصر الأسلحة الذرية التي يتوقع معها الإنسان الفناء في أية لحظة في حياته دون سابق إنذار، فيشعر وكأنه يخضع لقوى طاغية عمياء تحقق إرادتها بغض النظر عن إرادة الإنسان ورغباته، بالإضافة عما يعتريه من فسق وغدر وخداع، من إرهاب وقتل وتدمير، ونفي وسجون واعتقالات وتعذيب...... تعمد فيه القوة المتسلطة إلى صم آذانها أمام الاستغاثات والنداءات المطالبة بالأمن والحرية فتحول البشر من آدميين إلى آلات متحركة تعيث فساداً أينما حلت، هذا فضلاً عن استبدالها الكلام والحوار بالصمت والخنوع والاستسلام مع أن الحوار كما يجده كامو هو الحل الأمثل لأية مشكلة سياسية(١).

وينتقد كامو الجرائم والتعذيب والتدمير الذي أحدثه الألمان في فرنسا أثناء الحرب العالمية الثانية والتي رفضها وعارضها بشدة موضّحاً تعدّد الإذلالات والمآسي والسجون والجوع وقتلى الأطفال، فانتشر الموت وصُمّت الآذان وشل الفكر كل هذا دفع كامو للمطالبة بحوار أخلاقي في الحرب ينطلق من احترام الإنسان بوصفه الكائن الوحيد والشيء الوحيد الذي له معنى في عالم فارغ من أي معنى(٢).

يقول كامو في المقالات التي جمعها باسم وقائع معاصرة: «**بالفعل ما يتعين مواجهته اليوم هو الخوف والصمت..... أما ما يتعين الدفاع عنه، فهو التحاور والتواصل الشامل بين جميع البشر، فالعبودية والظلم والكذب، إنما هي**

(١) جون كروكشانك: ألبير كامو وأدب التمرد، ترجمة جلال العشري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦م، ص١٦٧- ١٦٨.

(٢) انظر: رافاييل دراي- كاأو- هوي ثوان: حرب أخلاق وفكر استراتيجي في العصر النووي الحراري، ترجمة موسى الزعبي، دار الشادي للنشر والتوزيع، دمشق، ط١، ١٩٩٠م، ص٢٣٦-٢٣٧.

الآفات التي تعيق هذا التواصل والتي تمنع هذا الحوار، ولأمر كهذا، نحن مطالبون برفض هذه الآفات»(١).

ومع أن كامو يعدّ مطلب تحقيق الأخلاق في مجال السياسة مطلباً خيالياً طوباوياً، إلا أنه أكد على أهمية فتح المجال أمام هذه التجربة، والتركيز على نقطتين أساسيتين يجب التمسك بهما هما الالتزام بالنسبية واعتماد النقد الذاتي مع الحفاظ على التوتر الذي يعيشه الإنسان، وكذلك التوتر الذي يعتمد عليه الإنسان في تجربة العبث، بالإضافة إلى الالتزام بمبدأ الحرية والعدالة للجميع (٢).

فجاءت فلسفته وكتاباته متأثرة، بأفكار من سبقه من الفلاسفة وخاصة اليونانيين أو ما يسميه بالفكر المشرق «la pansée solaire وروح البحر المتوسط (l′esprit méditerranéen)، إذ يجسّد هذا الفكر مثلاً ولاسيما بفكرة الإيمان بوجود طبيعة بشرية ثابتة عند البشر..، وكذلك بأفكار نيتشه وبمقولته مقتل الإله، وتمرده على القيم القبلية أو اللجوء إلى الإيمان بالقيم المتعالية، ودعوته إلى الإيمان بالإنسان وبقدرته على خلق قيم جديدة تعلي من شأنه ومكانته في الوجود، بالإضافة إلى تأثره بأفكار المذهب الوجودي وفلاسفته ومقولاته المتعلقة بدراسة الإنسان ودوره في هذا الكون وما يعانيه من القلق والعبث والاغتراب... إلى الحد الذي دعا بعض المفكرين إلى نسبة كامو إلى المذهب الوجودي وبأنه أحد رواده مع أن كامو يرفض ذلك الانتماء لأنه يختلف معهم بالمبادئ الأساسية كمبدأ الماهية والوجود وأسبقيتهما على

---

(١) Camus, Albert, Actuelles ١, écrits politique, Gallimard, paris,١٩٥٠, pp.١٤٤ - ١٤٥

(٢) انظر: جون كروكشانك: ألبير كامي وأدب التمرد، ص١٦٨.

الأخرى[١]. وصرح عن ذلك بقوله: «**إني قليل الود لتلك الفلسفة الشهيرة أكثر مما ينبغي، الوجودية، وأقولها صراحة، إني أعتقد أن النتائج التي تخلص إليها خاطئة**»[٢].

وكذلك كان لمعاصريه من فلاسفة ومفكرين وأدباء أثر كبير في تكوين أفكاره من أمثال أندريه جيد André Gide (١٨٦٩م –١٩٥١م) وأندريه مالرو André Malraux (١٩٠١م- ١٩٧٦م) وسيمون دوبوفوار Simone de Beauvoir (١٩٠٨م – ١٩٨٦م) وجان أنوي Jean Anouilh (١٩١٠م-١٩٨٧م)، ولعل سارتر من أكثر الفلاسفة المعاصرين له تأثير فيه وبفلسفته، ولعل هذا التلاقي هو معالجتهما لموضوع اللامعقول الذي يعمّ الوجود والذي يدعوه سارتر بالغثيان، على الرغم من أن العبث عند سارتر ذو طابع انطولوجي يتأتى من أن الوجود في جوهره عبث، أما العبث عند كامو ناتج من الصراع بين الإنسان والعالم، بين المطالب العقلية للإنسان في محاولة الفهم وبين الوجود المستعصي على الفهم لهذا فالعبث لديه ذو طابع أخلاقي[٣].

يبحث كامو في معنى الحياة، وعن إمكانية العيش فيها بكل عبثيتها؟.... ويتساءل: لماذا يعيش الإنسان، وما الهدف من حياته؟ وكيف يجب أن يحياها؟ وفي الإجابة تبرز مأساة الحرية، مأساة المصير، وخاصة في ظل الظروف التي عانتها أوروبا عامة وفرنسا خاصة في فترة ما بين الحربين العالميتين، وما بعدهما من هيمنة للسياسة البرجوازية واتفاقها مع

---

(١) انظر: عباس محمود العقاد، دين وفن وفلسفة، الهيئة العامة للكتاب، بيروت، (د. ت)، ص٦٥-٦٦.

(٢) camus : actuelles ١,pp ٩٢-٩٣.

(٣) انظر: فيصل عباس، الاغتراب، ص٢٧٧.

الألمان، والاحتلال الألماني لفرنسا، وإذاقة شعبها شتّى ألوان العذاب، والاضطهاد، ولعل هذه الأسباب التي دفعت بالمثقفين الذين أدركوا خطورة الوضع، إلى الانخراط في حركات المقاومة، أمثال أندريه مالرو، وسارتر وكامو للتعبير عن احتجاجهم على الأوضاع المؤلمة[١].

ويبرز رفض كامو للانتحار كإجابة على ذلك السؤال على الرغم من مأساوية الأوضاع، إذ يقول: «**هنالك مشكلة فلسفية هامة وحيدة، هي الانتحار**»[٢].

إذ يرى أن الانتحار ما هو إلا تأكيدٌ على عدم أهمية الحياة ولا معناها، وأنها حل بائس لا جدوى منه، كما يعالج مسألة الضياع بين الإنسان وواقعه، مؤكداً على اغتراب الإنسان المأساوي في هذا العالم اللامعقول، والتي تكشف عنه كثافة العالم وغرابته، ويرى أن العبث لا يكمن في الإنسان ولا في العالم، إنما في مواجهتهما ببعض، فيصبح العبث هو الخيط الوحيد المشترك بينهما، ولكن الشيء الوحيد الذي له معنى في هذا الوجود الذي فقد كل معنى له، هو الإنسان، على حد قوله في كتابه رسائل إلى صديق ألماني: «**أما أنا فقد اخترت العدالة كي أظل أميناً للأرض. لقد بقيت على اعتقادي أن هذا العالم ليس له معنى أسمى**

---

(١) انظر: ت، أ ساخاروفا، من فلسفة الوجود إلى البنيوية، ترجمة أحمد برقاوي، دار دمشق، بيروت، ١٩٨٤م، ص٦٧-٦٨.

(٢) كامو، ألبير، أسطورة سيزيف، ترجمة أنيس زكي حسن، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٨٣م، ص١١.

ولكني أعلم أن فيه شيئاً له معنى وهو الإنسان، لأنه الوحيد الذي يطالب بذلك»[1].

ولا يرى كامو حلاً للعبث سوى التمرد الذي أفرد لبحثه كتاباً يسميه (الإنسان المتمرد) إذ لا يهدف من خلاله القضاء على العبث إنما الثورة على الحياة العبثية مع بقاء الإنسان غارقاً في أعماقها، فالتمرد ما هو إلا مسكن للألم الناتج من العبث، كما يبحث عدداً من القيم الأخلاقية التي تتولد عن التمرد، ويعالج مشكلات أخلاقية عدّة مثل مشكلة الشر والموت والعدم والاغتراب والتضامن مع البشر والتي سيتم تناولها بشيء من التفصيل للوقوف على ماهية فلسفته وتميزها عن غيرها من الفلسفات.

---

(١) كامو، ألبير، وجها الحياة، ترجمة سامي الجندي، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٦٢م، ص١٥٧- ١٥٨.

الفصل الثاني

كامو والعبث

يعدّ مفهوم العبث من أهم المفاهيم التي بحثها كامو، إذ يشكل محوراً أساسياً في فلسفته، ومع أن التاريخ الفلسفي لا يخلو من الحديث عن العبث والبحث فيه، إلا أن كامو ربما يعدّ أول من اعتمده أساساً لفلسفته لاسيما في كتابه (أسطورة سيزيف) ويقصد بالعبث: اللامعقول واللامعنى، وهو نقطة البداية في فلسفة كامو في الإنسان ويجسّد التمرد الخطوة التالية، يضطلع هذا الفصل بمهمة إلقاء الضوء على مفهوم العبث، بالوقوف بدايةً على دلالاته اللغوية والفلسفية، ثم الانتقال إلى دراسة جذوره عند اليونان وفي العصور الوسطى ثم الحديثة والمعاصرة انتهاءً بدراسة كامو له، وتحديد المفاهيم المرتبطة به كالموت والقدر والألم وعلاقة الفن بالعبث، للتعرف بعد ذلك على أبعاده الأخلاقية والاجتماعية كالانتحار والعدمية والاغتراب.

أولاً: دلالة العبث:

لعل ما عاشه الإنسان الأوروبي في القرن العشرين من أحداث قاسية مؤلمة وأزمات وحروب دفعته إلى الإحساس بالعجز عن فهم واقعه والتكيف معه، والشك بقدرة أي تطور وإنجاز على إيجاد الخلاص من هذا الوضع المؤلم، خاصةً وأن التطورات التكنولوجية التي سعت إلى تسهيل حياة الإنسان وتخفيف آلامه قد زادت من اضطهاده وتقييد حريته بالمزيد من التطورات والتعقيدات، الأمر الذي أدى إلى ضياع الإنسان وإحساسه بالعجز والعزلة عن

ذاته أولاً وعن العالم ثانيةً، وانعكس ذلك على إحساسه بلامعقولية العالم ولامعنى الأشياء وعبثية الحياة.

وفي ظل هذه الظروف عاش كامو أحداث عصره بكل تداعياته، فقد عانى هذه التجربة ذاتياً، وأحس بمعاناة أبناء جيله، وجعل من فهم العبث وتحليله الهاجس الأساسي الذي تمحورت حوله جل مؤلفاته الفلسفية والأدبية.

وكي نؤسس لمفهوم العبث لابد من العودة إلى الدلالة اللفظية والفلسفية للمصطلح والتوقف عند تطوراته عند الفلاسفة منذ القدم.

١- الدلالة اللغوية:

تُشتق كلمة عبث لغوياً من كلمة عَبِثَ بمعنى لعب، فهو لاعب أي عابث، وجسد القرآن الكريم هذا المعنى إذ ورد فيه: ﴿**أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً**﴾[١].

وكذلك ورد في الحديث الشريف: «**من قتل عصفوراً عجّ إلى الله يوم القيامة يقول يا رب إن فلاناً قتلني عبثاً ولم يقتلني منفعة**»[٢].

والمراد به أن يقتل الحيوان لعباً، لغير قصد الأكل، ولا على جهة التصيد للانتفاع، ويجتمع في العبث كل معاني الخلط واللاجدوى وكل ما ليس له معنى، وفي ضوء هذا التعدد اللغوي انتقل معنى العبث إلى الفلسفة فأغنته وأضافت إليه[٣].

٢- الدلالة الفلسفية:

لعل اختلاف المعاجم الفلسفية في تحديد معنى العبث لم يكن كبيراً، فقد ورد هذا المصطلح ليعبر عن كل فعل لا تترتب عليه فائدة أصلاً، وليس له

---

(١) القرآن الكريم، سورة المؤمنون، الآية رقم١١٥.

(٢) أخرجه ابن حبان في موارد الظمآن(١٠١٧) باب النهي عن الذبح لغير منفعة.

(٣) انظر ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، المجلد الثاني، مادة عبث.

هدف أو غرض محدد، وهو الباطل الذي لا نفع أو نتيجة مفيدة منه، أي كل ما لا قيمة له، أي فارغ ووهمي، وترد بمعنى الغرور والتفاخر عند الإنسان الذي يتباهى عند مدحه، ويوجد العبث عند جميع البشر على اختلاف أعمالهم ومراتبهم في الحياة[١].

يبدو أن التعريف اللغوي للمعاجم العربية لكلمة (عبث) يتمحور حول معاني اللعب، والاستهزاء، والهزل الذي لا طائل من ورائه وهذا فيه جانب من الصحة، وإن كانت كلمة عبث بالمفهوم الغربي أبعد بكثير عما تفيدنا به المعاجم العربية.

وترد في المعاجم والموسوعات الفلسفية كلمات أخرى للعبث مثل المحال، أو اللامعقول، أو اللاجدوى، فالمحال هو كل ما يخالف قواعد المنطق وهو ما لا يمكن وجوده، ولكن ليس بمعنى استحالة وجود الأشياء، أي بمعنى عدم امتلاكه شروط الوجود الواقعية، واللامعقول هو كل ما ينافي العقل، ويكون غير مفهوم، لا منطقي لا يمكن تفسيره بأسباب معقولة[٢].

أما معجم Petit Robert فيقربنا أكثر من الدلالة الحقيقية لكلمة (عبث) حيث نقرأ ما يلي: «ضد العقل، ضد التصور المشترك، المخالف للصواب، الشاذ، الأخرق، الغريب، السخيف والأبله»[٣].

ولعل هذا المصطلح على اختلاف الألفاظ والمرادفات إنما يدل على كل ما يخالف قواعد العقل والمنطق، وتنعدم منه الفائدة.

---

(١) انظر: أندريه لالاند، موسوعة الفلسفة، ترجمة: خليل أحمد خليل، المجلد٣، ط١، ١٩٩٦م، ص ١٥٢٧- ١٥٢٨.

(٢) انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، مادة اللامعقول.

(٣) Le Robert Dictionnaire de la langue Francaise, ADAGP, Paris, ١٩٩٧.

ثانياً – جذور العبث (الدلالة التاريخية لمفهوم العبث):

١– مفهوم العبث عند اليونان:

لقد ظهر مفهوم العبث كأحد سمات الفكر في القرن العشرين، ولكنه مع ذلك مفهوم قديم يعود بإرهاصاته إلى الأساطير اليونانية القديمة، إذ تمثل الأسطورة صورة الإنسان العبثية في علاقته بالكون يحيا ويتعذب فيه بشكل غير مفهوم ومسوغ، ويصارع العبثية في علاقته بالكون الذي يتمثل بإرادة الآلهة، فقد اَمن اليونانيون بقدرة الآلهة المتسلطة وجبروتها اللامتناهي، وقدرتها على التعذيب والتكريم بأَن واحد ظنّاً منهم أن كل ما تمثله الآلهة حق وما عداه هو الباطل، وتتمثل المأساة في الصراع الدائر بين القدر والإنسان، إذ يلهو القدر بإرادة الإنسان، ويجتهد الإنسان في التمرد عليه ولكن تبقى النهاية لصالح القدر، ولعل هذا السبب الذي دفع كتاب التراجيديا اليونانية إلى تصوير هذه المأساة على شكل أساطير(١).

وتبرز معالم هذه العبثية في الملحمتين اليونانيتين (الإلياذة والأوديسة) إذ يقدّم هوميروس العالم الحقيقي على أنه عالم سخيف تسوده الحرب الدائمة، وتتقسم فيه الآلهة إلى عدة مجموعات، هدفها الأساسي التحكم بالإنسان وقدره، يقول في الأوديسة «**مهما حاول الإنسان واحتال وشقى [شقي] ليس بيده الوصول إلى الغاية وإدراك الهدف الذي يسعى إليه إذا كانت الأقدار معاكسة والأيام مولية مدبرة، فالقدر غالب، والأحوال متحولة**»(٢).

وفي هذا القول تأكيد على عجز الإنسان عن القيام بأي فعل مصيري إن لم توافق عليه الآلهة وتدعمه.

---

(١) انظر: ناديا البنهاوي، بذور العبث في التراجيديا الإغريقية وأثرها على مسرح العبث المعاصر في الغرب وفي مصر (دراسة مقارنة)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص٢٠.

(٢) هوميروس، الأوديسة، مراجعة: محمد باكير، دار أسامة، دمشق، ط١، ٢٠٠٦م، ص١٤٤.

وتجسد العدالة الإلهية صورة أخرى من صور العبثية في الأساطير، إذ يتصف الآلهة أمثال (زيوس Zeus – أبولو Apollo– أفروديت Aphrodite– أرتيميس Artemis....) بالعدل والانتقام، وبعلم الغيب، وهم المانحون المانعون الذين يدفعون البشر إلى ارتكاب المفاسد والشرور كالقتل، أو الانتقام أو التفكير، ثم يعاقبونهم على فعل ذلك بشتى أنواع العقاب كالموت أو التعذيب اللانهائي، وهذا ما تصوره أسطورة أوديب، وألكترا وغيرها من الأساطير التي تجسدت فيما بعد في العصور الحديثة على شكل مسرحيات (تراجيديات) تعكس تلك الصورة العبثية لدور الآلهة في تحقيق العدل، ومن هذه الصور (اللعنة الإلهية على البشر) كلعنة الآلهة على (برومثيوس) بأن يظل مصلوباً على شجرة ملتصقاً بها تأكل النسور من كبده كل يوم، وهذا لأنه لم يكن أميناً على أسرار الآلهة بل فشا بها ومنحها البشر، وكذلك لعنة الآلهة على أوديب بأن يحل العذاب عليه وعلى عائلته بأسرها لأن والده أراد التخلص من لعنة الإله عليه بأن ابنه أوديب سيقتله، فأخفاه والده وحاول قتله، ولهذا حلت اللعنة عليه وعلى أبنائه، بأن أقدم أوديب على الزواج بأمه وقتل والده(١).

ولعل أسطورة سيزيف اليونانية والتي تشكل محور فلسفة ألبير كامو في العبث من أهم الأساطير إيضاحاً وتصويراً للعبث الذي تتحكم فيه الآلهة بمصير البشر، وتتلخص أحداث هذه الأسطورة عندما تحكم الآلهة على سيزيف برفع صخرة كبيرة من أسفل الجبل إلى أعلاه، ولكنه ما إن يوصلها إلى القمة حتى تعود فتسقط ثانية فيرفعها من جديد ثم تتدحرج بالهبوط ثانية.... وهكذا بلا انقطاع، دون أمل بالخلاص من هذا العمل العبثي، وتتعدد الروايات حول سبب هذا العقاب الذي يناله سيزيف، فيرده بعضهم إلى سرقة سيزيف لأسرار الآلهة، بينما يرده هوميروس إلى الإهانة التي وجهها سيزيف إلى الإله (بلوتو Pluto) إذ قام سيزيف بتكبيل الموت في الأغلال، فتوقف موت البشر، بينما يرى آخرون

---

(١) انظر: ناديا البنهاوي، بذور العبث في التراجيديا الإغريقية، ص٣٥-٣٧.

أن السبب هو لعنة الإله زيوس الذي خطف إيجينا ابنة صديقه (أسوبوس)، وكان سيزيف يعلم بمكان الفتاة، فأخبر والدها بمكانها شرط أن يقدم الماء ويوصله إلى قلعة كورنثا (التي يمتلكها سيزيف) بدلاً من الرعد السماوي، وهكذا ينفذ القدر إرادته فوق العدالة التي تأخذ عند الآلهة معنى العقاب أكثر من الإحساس، فهي مواجهة لصالح الآلهة لا لصالح البشر، فالقدر والمصير هو الذي يحكم البشر الأمر الذي يلغي حريتهم(١).

وهذه الأساطير وغيرها تكشف عن الإرادة العبثية التي تفرضها الآلهة وتمارسها بقوة وتلعب بها بقدرة البشر المستضعفين الذين لا يملكون حيالها سوى الخضوع والاستسلام.

ولقد جاءت نظرة الفلاسفة اليونان للعبث مرتبطة بوجود الآلهة التي تتحكم بمصير البشر دون اهتمام برغبات البشر وحرياتهم، وكأن أفكارهم قد وجدت بذورها في الأساطير اليونانية القديمة التي مثلت العلاقة بين الإله والإنسان، وترتكز العبثية عند فلاسفة اليونان على إيضاح العلاقة بين القطبين المتضادين (الآلهة- الإنسان)، الآلهة التي تمثل القدر الأعمى الذي ينفذ مشيئته بالكون، والإنسان الذي يسعى جاهداً للتكيف مع هذا النظام الكوني العبثي المفروض عليه ويرضخ لتحكم الآلهة ولسلطتها، ويسعى في كثير من الأحيان إلى التمرد عليها ورفض قوتها وتحكمها(٢).

وهذا ما يوضحه أفلاطون في محاورته طيماوس: «**إنّ كلّ الرجال الذين يمتلكون درجة من الإحساس الصادق، يسقراط، يناشدون الإله على الدوام عند بداية كل عمل، سواء إذا كان هذا العمل كبيراً أم صغيراً، ونحن أيضاً الذاهبون للحديث عن طبيعة الكون، كيف أُبدِع وكيف يوجد بدون إبداع، وإذا لم نكن نحن**

---

(١) انظر: عبد الرحمن بدوي، تراجيديات اسخيليوس، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ١٩٩٦م، ص١٨-٢١.

(٢) انظر: طارق الشريف، العبث، جامعة دمشق، دمشق، ١٩٥٩م، ص٥.

مجرّدين من حصافتنا بشكل تام، فيجب علينا أن نتضرّع لمساعدة الآلهة والآلهات، وأن نصلّي كي يمكن لكلماتنا أن تلقى القبول لديهم قبل كلّ شيء»[١].

٢ – مفهوم العبث في العصور الوسطى:

تغيرت النظرة في العصر الوسيط إلى علاقة العالم بالإله عما كانت عليه في العصر اليوناني، إذ خرج الإله من دائرة العالم وزاد من تعاليه على الإنسان، مما أدى إلى شعور الإنسان بوجود فجوة واسعة بينه وبين الإله الذي زعزع الثقة بقدرة العقل على إدراك العالم الإلهي، وعجزه عن فهم الإله أو إدراك أسراره، ونتج من ذلك وجود مفارقة بين الطرفين (القطبين) الأساسيين في الوجود (الإله ⊢الإنسان) فقدرة الإله لا متناهية وتجسدها الكنيسة، أما الإنسان فهو عاجز عن فهمها مستسلم وخاضع لها، غير قادر على تسويغ هذا الخضوع، أو إيجاد تسويغ للآلام التي يتعرض لها في حياته، وهذا ما أفضى به إلى الإحساس بالعبث الناشئ عن عدم الفهم أو إدراك المصير أو تجويز لاأخلاقية العالم، وبرزت هذه الأفكار عند الفلاسفة المسلمين ولاسيما المتصوفة منهم، الذين شعروا بالغربة عن العالم الذي تتحكم فيه السلطات الحاكمة، وهذا ما نتج منه بالضرورة إحساس هؤلاء المتصوفة بالغربة الروحية عن ذواتهم، وعن العالم الذي يفرض عليهم ما لا يريدونه أو يستطيعون تسويغه وهذا ما يعزز إحساسهم بعبثية العالم[٢].

٣ – مفهوم العبث في العصور الحديثة:

لقد ساهمت التطورات العلمية والتكنولوجية في تغيير مفهوم العبث في العصور الحديثة كما أدى تطور الآلة إلى إحساس الإنسان بغربته عن ذاته وعن الآخرين المحيطين به. وغيرت الفلسفة الحديثة من النظرة الغيبية الدينية السائدة للإنسان ولعلاقته بالكون، فوضعته ضمن إطار الطبيعة، وأقصت

---

(١) أفلاطون: المحاورات الكاملة، محاورة طيماوس، ترجمة: شوقي داوود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤م، ص٤١١.

(٢) انظر: طارق الشريف، العبث، ص٦.

مفاهيم العقيدة المسيحية التي تؤكد تحكم الإله بمصير البشر وأكدت بدلاً منها على قدرة العقل البشري على إدراك الكون وفهم أسراره، وعمد الإنسان الحديث إلى تطوير الآلة ليصبح سيداً للطبيعة، ولكنه ما لبث أن سقط ثانية في العبودية، فانتقل من عبودية الطبيعة إلى عبودية الآلة التي زرعت فيه مشاعر اليأس والعجز والطاعة للآلة، والملل من النظام الآلي الذي لاجدوى منه، وهكذا تغلغل الإحساس بالعبث لدى الإنسان في العصور الحديثة، مع تطور العلم والتكنولوجيا[١].

وانعكس هذا على أفكار الفلاسفة ابتداء من ديكارت الذي وضع ثنائية تقوم على الفصل بين الذات والموضوع، وتتمثل في فشل الذات وإحساسها بالضعف عن إدراك الموضوع (العالم الخارجي)، وما أدت إليه هذه الثنائية من تمزق هائل داخل الإنسان، الذي يطمح إلى معرفة العالم الخارجي والتكيف معه وهو يجد ذاته في الوقت نفسه مقيداً لا يقوى على تغيير الواقع أو التأثير فيه أو حتى مجرد التكيف معه ممّا يزيد من حدة الشعور بالعبث واللاجدوى لديه، وهذا ما وضحه شوبنهور في معالجته للعبث عندما وجد أن الحياة مضحكة ومع ذلك فضحكها يسبب البكاء، وإذا تأمل الإنسان حياته في مجملها وأمعن النظر في أبرز معالمها لوجدها مأساة حقيقية، وإذا تناولها في تفاصيلها لوجدها ملهاة مضحكة، والحياة بنظره شر بأكملها، لا يجد الإنسان فيها أية راحة من الألم الذي يصاحبه في كل لحظة من لحظات حياته إلى أن يتملكه اليأس والإحساس بعبث الحياة ولا معقوليتها، مما يدفع الإنسان إلى البحث عن حل لهذا الألم فلا يجد شوبنهور حلاً سوى مواجهة المزيد من الألم، وهذا الحل ينم بدوره عن وجود العبث، فكيف يتخلص الإنسان من الألم بمواجهة ألم جديد أعظم منه، فهو بهذا لا يقضي على العبث إنما يعزز وجوده[٢].

---

(١) انظر: يحيى البشتاوي، أزمة الإنسان في الأدب المعاصر، ص٦٤-٦٦.

(٢) انظر: كامل محمد محمد عويضة، شوبنهاور بين الفلسفة والأدب، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣م، ص٨٨-٩١.

أما العبث عند نيتشه فيتأتى من مقولة قتل الإله على لسان زرادشت التي تولد العدمية وتجرد الكون من أية قيمة ويجعله خالياً من المعنى كما يقول: «**والحق ليس في الحياة من أعباء على الإنسان غير الإنسان نفسه لأنه يوقر كاهله بما لا طائل تحته، فهو نفسه قد استناخ كالجمل مسلماً ظهره، فأُثقل بأشد الأحمال**»(١).

وتغدو العدمية برأي نيتشه ميزة الحياة التي يعتريها السأم والكآبة واللامعقول، فلم يعد شيء يحتفظ بقيمته، الأمر الذي أدى إلى فقدان العالم لمعناه وبالتالي إلى إحساس الناس بالعبث، يقول نيتشه: «**إن الإنسان اليوم يصيبنا بالكلل. وما العدمية إن لم تكن كناية عن هذا الكلل نفسه؟.... لقد تعبنا من الإنسان**»(٢).

إذ يرى أن الإنسان قد غدا بحد ذاته عبثاً لا فائدة منه، طالما أن الوجود في مجمله لا مسوغ له ولا يعتمد على أية معقولية.

٤ – مفهوم العبث في الفلسفة المعاصرة:

تتعدد الأوجه التي تظهر فيها مشكلة العبث في الفلسفة المعاصرة بتعدد الفلاسفة وتعدد أفكارهم واتجاهاتهم، فبرزت عند بعضهم على شكل صراع مع المفاهيم الأخلاقية السائدة، وبدت عند آخرين في العجز عن فهم معنى الحياة والوجود، وتجلت عند قسم آخر في طرح مشكلات عدة كالموت، والحرية، والصراع مع الأنظمة والقوانين والقيم الأخلاقية المعيشة وما ينتج عنها من أسئلة عن الوجود والمصير ونظرة الفرد إلى الآخر.... وعلى الرغم من هذا التعدد في صور العبث إلا أنها بقيت تمثل في جملتها فشل الإنسان في فهم العلاقة بينه

---

(١) نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، ص٢٢٢.

(٢) نيتشه، فريدريك، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط٢، ١٩٨٣م، ص٣٩.

وبين ذاته الطموح إلى الفهم والمعرفة، وبين الوجود الصامت المستعصي على الفهم والإجابة[١].

ولقد تطور هذا المفهوم مع الوجوديين واتخذ معنى خاصاً تميز به عما سبقه من الفلسفات، إذ يرون أن الحياة عبث وكل ما فيها يتناقض مع العقل والمنطق، فالوجود ليس له غاية أو هدف أو نظام محدد، وكل ما يحدث فيها ما هو إلا نتيجة لقوانين عشوائية تبعث على الشعور بأن الإنسان يقف على حافة الهاوية يخاف فيها من الانزلاق إلى العدم والفناء، لهذا يحاول الوجوديون إضفاء المعنى على هذه الحياة اللامعقولة بدعوى أنها جديرة بأن تعاش لأجل ذلك تتطلب من الإنسان بأن يلتزم بمسؤولياته وبجهده الذاتي لإعطاء الوجود معنى وقيمة[٢].

كما اهتم كيركجارد Soren Kierkeggard (١٨١٣م- ١٨٥٥م) بدراسة العبث وتحدث عن الفزع الذي ينتاب الإنسان من لامعقولية الوجود، إذ يرى أن الوجود بحد ذاته غير قابل للفهم ويتميز بالصراع والتمزق بين الأمل واليأس، بين القلق والطمأنينة، وبين المتناهي واللامتناهي.... الأمر الذي يثير الفزع والقلق ويبعث على الشعور بالدوار وعدم الاتزان[٣]. وهذا ما يوضحه بقوله: «**ومع أن الوجود لا يجلب للمرء ما يمكن أن يجعله سعيداً، فما زال هناك شيء من العزاء في التفكير بأن الإنسان كان قادراً على تلقي المصيبة. أما الحزن الذي لا سبيل إلى سبر غوره والذي لا يستطيع الزمن أن يسرى عنه أبداً، ولا يستطيع شفاءه أبداً فهو معرفة ألا جدوى مطلقاً حتى لو فعل الوجود كل شيء**»[٤].

---

(١) انظر: طارق الشريف، العبث، ص٧.

(٢) انظر: محمد مهران وآخرون، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠٤م، ص١٠٧-١٠٨.

(٣) انظر: معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، مقالة جورج زيناتي، ص ٥٧٩.

(٤) سرن كيركجور، خوف ورعدة، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤م، ص ١٢٨.

ويرى مارسيل أن الإنسان هو الذي يكون ماهيته بنفسه، لكنه محتاج في ذلك إلى الاتصال بالآخرين، ومع ذلك فهذا النوع من الاتصال صعب التحقيق إلى درجة الاستحالة، ولاسيما استحالة الاحتفاظ بهذا الاتصال وبقيمته إن تم، ويتولد العبث برأيه من فكرة الموت التي تبعث على الشعور بلا معنى الوجود وتفاهته[١].

وكذلك يرجع هيدجر Martin Heidegger (١٨٨٩م- ١٩٧٦م) العبث إلى الصراع الناشئ بين الوجود والعدم، وهو أساس الوجود في جميع جوانبه، الأمر الذي يولد القلق لدى الإنسان والغربة مما يكشف عن العدم، ويميز هيدجر بين نوعين للوجود، وجود زائف وآخر أصيل، فالوجود الزائف يفقد الإنسان حريته ومسؤوليته عندما يخضع للآخرين، مما يفقده الإحساس بالاستقلالية وتحول وجوده إلى همّ وعبثية وشعور بلا جدوى الحياة[٢].

يقول هيدجر: «**هذا الميل المنغلق نحو ما هو يومي وهذا الإعراض عن السر يسيران جنباً إلى جنب. فهما شيء واحد ونفس الشيء. وهذه الطريقة في الإقبال والإعراض تنتج، في العمق، عن الاضطراب المقلق الذي هو سمة الدازاين.... هذا الاضطراب هو التيه. الإنسان يتيه. إنه لا يسقط في التيه في لحظة معينة. إنه لا يتحرك إلا في التيه لأنه ينغلق وهو ينفتح وبذلك يجد نفسه دوماً في التيه..... إن التيه هو ضد- الماهية الأساسية للماهية الأصلية للحقيقة**»[٣].

بينما يرى سارتر أن العبث ناتج من فكرة وجود الإنسان الذي ألقي في الوجود بلا إرادة أو اختيار، يتيه في الوجود وحيداً بلا عون أو سند، وهذا ما لا

---

(١) انظر: معنى الوجودية، ص ١٠٥-١٠٦.

(٢) انظر: أمل مبروك، مشكلة الإنسان في الفكر المعاصر، ص٧١-٧٢.

(٣) هيدغر، مارتن، التقنية- الحقيقة- الوجود، ترجمة: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٥م، ص٣٥.

يسوغ وجوده فيراه زائداً على الوجود لا فائدة منه كما يقول: **«أنا زيادة على الأبدية»**(١).

ويتمثل المخرج الوحيد من هذا العبث في تحمل الإنسان للحرية الملقاة على عاتقه وذلك بتخطيه لذاته، ويسميه سارتر بالغثيان الذي يلاحق الإنسان في كل مكان بشكل غير مجوز أو معقول، لا يمكن فهمه أو حتى التخلص منه أو مواجهته، ويوضح ذلك بقوله: **«الغثيان لم يتركني ولا أعتقد بأنه سيتركني عما قريب؛ لكني لن أتلقاه، فهو ليس مرضاً ولا نوبة سعال عابرة: إنه أنا»**(٢).

ولعل ألبير كامو من أكثر الفلاسفة فهماً للامعقول حتى إن بعض الكتاب أطلق عليه اسم فيلسوف العبث، لما قدمه من أبحاث تسعى إلى تحليله ودراسة أسبابه وأسواره والحلول المتخذة إزاءه، إذ أراد بذلك أن يطلع إلى حقيقة هذا العالم الزائف الذي يحياه الإنسان في كل لحظة من لحظات وجوده.

ثالثاً- مفهوم العبث عند كامو :

لم ينشأ العبث الذي بحثه كامو من قراءة الكتب والمراجع إنما تولد من الحياة التي عاشها منذ أيام طفولته المبكرة، ما بين اليتم والفقر والغربة والمرض والترحال.... وكل ألوان الشقاء التي غرست فيه الإحساس الأليم بلا معنى الحياة، يقول: **«إن لكل الأفعال العظيمة والأفكار العظيمة بدايات مضحكة وغالباً ما تولد الأعمال العظيمة في زاوية الشارع أو في الأبواب الدوارة في مطعم، وكذلك هو الأمر مع اللاجدوى»**(٣).

يصادف الإنسان الشعور بالعبث بشكل مفاجئ غير متوقع، حتى في أبسط مستويات سلوكه، ويشعره بعدائية ولا مبالاة هذا العالم الفارغ من المعنى، ويوجه

---

(١) سارتر، جان بول، الغثيان، ص ١٨٠.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٧.
(٣) كامو، ألبير، أسطورة سيزيف، ص ٢١.

كامو النقد للفلسفة الوجودية في نظرتها للعبث بدءاً من نيتشه (الذي يقول بموت الإله)، ومن تبعه من الفلاسفة تفسيراً وتحليلاً للعبث ومصدره، إذ يقول: **«منذ صرخة زرادشت العظيمة، (هو بالصدفة أقدم نبل في العالم، وقد منحته للأشياء كلها، حين أعلنت أنه لن تسيطر عليها إرادة أبدية)، ومنذ مرض كيركغارد القتّال- ذلك المرض الذي يؤدي إلى الموت دون أن يتبعه شيء آخر-، راحت معاني أفكار اللاجدوى المعذبة يتبع أحدها الآخر. أو على الأقل، وهذا أمر من الأمور المهمة، أفكار الفكر اللامعقول والديني. فمن ياسبرز إلى هايديغر، ومن كيركغارد إلى جيستوف [شيستوف]، ومن الباحثين عن الظواهر إلى شيللر، على المستوى المنطقي وعلى المستوى الأخلاقي، استمرت عائلة كاملة من الأذهان، تجمعها الكآبة والحنين، وتفرق بينها طرقها أو أهدافها، في سد طريق العقل المتحكم، وفي استعادة ممرات الحقيقة المباشرة. وافترض هنا أن هذه الأفكار معروفة ومعيشة. ومهما كان أو يكون طموح هؤلاء، فقد بدؤوا جميعاً من ذلك الكون الذي لا يوصف والذي يتحكم فيه التناقض والنسخ والعذاب أو الضعف»**(١).

ويرى كامو أن جميع الفلاسفة الوجوديين قد استقوا فلسفاتهم وأفكارهم من الواقع المليء بالعبث والكآبة والملل، وهذا دليل على تأثر فلسفة كامو في العبث بالفلسفات التي سبقته، ولكنه بلورها وأضاف إليها وأقام بحثاً كاملاً حوله.

ويرد كامو العبث إلى عدة أسباب، منها:

١- طابع الآلية والروتين :

وهذا الطابع الممل هو الذي يسم حياتنا اليومية الرتيبة، في أدق حركاتها اليومية المعتادة، «**النهوض، الباص، أربع ساعات في الدائرة أو المصنع، وجبة الطعام، الباص، أربع ساعات من العمل، وجبة الطعام، النوم، والاثنين، الثلاثاء،**

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٢.

الأربعاء، الخميس، الجمعة، السبت، طبقاً للنسق نفسه- من الممكن السير في هذه الطريق بسهولة دائماً»(١).

يتخذ الإنسان من هذه الحركات الآلية موقف اللامبالاة، فهي متساوية بنظره عاجزة عن التأثير فيه، أو تحريك أدنى انفعال لديه. فيقول مستهلاً روايته الغريب: «**ماتت، اليوم، أمي، أو ربّما ماتت، يوم أمس، لا أدري.... ذلك أنني تلقيت برقية، من المأوى، تقول: (توفيت والدتك. الدفن غداً)**» (٢).

وينعكس هذا العبث الخارجي على داخل الإنسان، فهو لا يوجد خارج ذواتنا فقط في العالم الخارجي، إنما يشير كامو إلى وجوده داخلنا أيضاً، فيشعر الإنسان بلا إنسانية البشر، والتي تبدو من خلال حركات الآخرين المألوفة بالنسبة إلى من يشاهدها حركات لا معنى لها، مما يبعث على الضيق والارتباك والسأم، كما يحدث عند مشاهدة رجل يتحدث عبر جهاز الهاتف من وراء حائط زجاجي، فأنت تراه ولكن لا تفهم ما يقول، فالعبث لا ينشأ من أفعال ذلك الرجل الذي يتحدث في الهاتف إنما من الشخص الذي يشاهده ويسقط ما بداخله من عبث وعدم قدرة على الفهم على الآخر (٣).

وهذا ما يوضحه في أسطورة سيزيف: «**رجل يتحدث في التلفون وراء حاجز زجاجي. أنت لا تستطيع أن تسمعه، ولكنك ترى منظره الصامت غير المفهوم: وتتساءل لماذا هو حي؟»**(٤).

وهذا يستدعي البحث في معنى الحياة، إذ لا يستطيع الإنسان العيش إن لم يقتنع بوجوده، ولكن يصطدم بحقيقة جهله بها، وأن معرفته عنها ليست سوى

---

(١) المصدر نفسه، ص٢١.

(٢) كامو، ألبير، الغريب، ترجمة: فوزي عطوي ونديم مرعشلي، دار أسامة، دمشق، ط١، ٢٠٠٢م، ص٩.

(٣) انظر، روبير دولوبيه، كامو والتمرد، ترجمة سهيل إدريس، مطابع الآداب، بيروت، ١٩٥٥م، ص ١١.

(٤) كامو، ألبير، أسطورة سيزيف، ص ٢٣.

أوهام، فهو لا يدرك إلا الإيماءات والحركات الظاهرة غير قادر على معرفة أسرارها ومكنوناتها، مما يشعره بلا معنى الحياة، وبعدم أهمية وجوده فيها.

إن الإحساس الذي يبعثه هذا المشهد يبعث على الغثيان كما يسميه سارتر وعلى اللامبالاة العميقة بحدوث الأشياء وإن كانت بسيطة، فيروي سارتر ذلك على لسان بطل روايته (الغثيان): «**الآن أرى؛ أذكر بشكل أفضل ما شعرت به، ذلك اليوم، عند شاطئ البحر، عندما كنت أمسك هذه الحصاة. إنه نوع من الاشمئزاز العذب. كم هذا جميل إذاً؟ وهذا أتى من حصاة، أنا متأكد من ذلك، إنتقل ذلك من الحصاة إلى يدي، نعم. إن هذا، نعم إنه هذا: إنه نوع من الغثيان في اليدين**»(١).

يصف سارتر الاشمئزاز والغثيان الذي نجم عن رمي بطل الرواية للحصاة في المياه والتي شكلت حولها دوائر صغيرة، أشعرته بلا معنى الأشياء والسأم من تكرار هذا المشهد كلما تتالى رمي الحصى في الماء، فالغثيان لم يتولد فقط من رمي الحجارة بل من شكلها أيضاً؛ فهي ذات وجهين أحدهما لزج طري والآخر ناشف وكذلك الإنسان له وجهان، وعدم قدرتنا على فهم طبيعة ذلك الازدواج، وعدم قدرة الإنسان على فهم الواقع يولّد الغثيان والإحساس باللا جدوى ويصوّر كامو موقف الإنسان اللامبالي في رواية الغريب، الذي فقد الرغبة في أي فعل أصيل، وخاصة بعد إدراكه موت أمه فيقول على لسان البطل: «**فنزلت من المنزل لشراء الخبز والأطرية، وأحضرت الطعام، ثم أكلت، وأنا واقف. وأحببت أن أدخن سيجارة، عند النافذة، ولكن الهواء كان قد صار نديّاً، وشعرت بشيء من البرودة، فأغلقت نوافذي، وشاهدت، في المرآة، عند عودتي، طرف الطاولة التي يجاورها مصباح الزيت، وبعض قطع الخبز، وعندها، أدركت أن ذلك (الأحد) هو يوم قد مضى، وأن والدتي الآن قد دفنت، وأنني سأستأنف عملي، وأن شيئاً ما لم يتبدل، في كل حال**»(٢).

---

(١) سارتر، جان بول: الغثيان، ص١٨.

(٢) كامو، ألبير، الغريب، ص٣٥.

وهذا تصوير لحياة الإنسان الفارغة، الفاقدة لأية أهمية أو معنى ضئيل، يتساوى فيها الحاضر والماضي، مع فقدان الأمل بالمستقبل، الأمر الذي يوضح عبثية الحياة ولا جدواها.

٢- مفهوم الزمن وعلاقته بالعبث:

يبرز إلى السطح مفهوم الزمن عند كامو من خلال دوره في تكوين نظرته إلى العبث، إذ يكون الزمن لديه هو «الزمن الذاتي» الذي يقوم على التجربة الحية بالزمان ولا يخضع الوجدان به للحدود والمقاييس وليس هو «الزمن الموضوعي» الذي نقيسه بالساعات والأيام والسنين، فهو يلغي أهمية الزمن الموضوعي الذي يتجه فيه الإنسان شطر المستقبل لاهثا وراء آماله وطموحاته، فيصطدم بفكرة الموت، التي تدعوه إلى إلغاء جميع المشاريع والطموحات، فتتبدد آماله وأمنياته، ولا يتبقى أمامه سوى هذا الزمن الذاتي الذي يحيا فيه الفرد، وتتمركز (تدور)حوله كل لحظات حياته وتجاربه المعيشة، فيتحول الزمن بنظره إلى عدو شرير، يولد لديه عدة من التناقضات، فهو يحيا في الزمن ويعرف أنه عدوه، ومع ذلك لا يمتنع عن التطلع إلى الغد الذي يهابه ويرفضه بكل كيانه، وهذا ما يؤدي إلى توليد العبث(١).

فلا يهتم كامو بالمستقبل، ولا يعلق عليه أية آمال طالما أن الموت جاثم ينتظر الإنسان في المستقبل، ولا يهمه الرجوع إلى الاهتمام بالماضي إنما يدعو الإنسان إلى الاهتمام بالحاضر وبتتابع أحداثه التي يحياها الإنسان، فالحاضر هو المجال الذي يحياه الإنسان وينجز فيه، يقول كامو: «**وهكذا، وخلال كل يوم من أيام الحياة العادية، يحملنا الزمن. ولكن تأتي لحظة يكون علينا نحن أن نحمل الزمن فيها. إننا نعيش على المستقبل: . غدا.، . بعد ذلك .، . حين تكون قد بدأت .، .**

---

(١) انظر: روبير دولوبيه، كامو والتمرد، ترجمة سهيل إدريس، ص١١-١٢.

ستفهم حين تكبر .. ومثل هذه الأمور رائعة، لأننا على كل حال، نجد أن المسألة هي مسألة موت»(١).

وهذه الرؤية العبثية للزمن تفضي إلى الإحساس بغرابة العالم الذي يحياه الإنسان على رغم من كونه مألوفا لدى الفرد، واعتيادياً، ويعلل كامو هذا الشعور باعتقاد الإنسان أنه يعرف الطبيعة ويدرك كل مكنوناتها، ولكن وعيه هذا يصطدم بحقيقة جهله وعجزه عن كشف أسرار هذا الكون، وخاصة عندما يواجه تجربة الموت، فيكتشف أن ما يعرفه عن الحياة وعن أسرارها مجرد أوهام، فهو لا يعرف عنها شيئاً وما يراه على سطحها ما هو إلا انعكاس لعاداته التي يطبع بها الحياة بطابعه، وكأنه يسقط تجاربه الذاتية وعاداته وأفكاره على الطبيعة، فتتكشف له حينها تلك الفجوة العميقة بين وعيه وبين حقيقة هذا الكون، فيغدو العالم كثيفاً غريباً لا مجال لمعرفته أو النفاذ إليه، يقول كامو في وصف هذا العالم: «**تلك الكثافة والغرابة في العالم هي اللا جدوى»**(٢).

وينعكس هذا الإحساس بغرابة العالم على الإنسان فيحس بغربته عن ذاته، فلم يعد قادراً على فهم ذاته، أو تسويغ ما يحدث له في هذه الحياة، فيشعر أنه لا وجود لشيء في العالم يحمل هدفا أو معنى أصيلا بذاته، إلا المعنى الذي يكسبه إياه بنفسه، وهنا تظهر نسبية الحقيقة وتتجسد معاني انهيار القيم وخلوها من المعنى وزيفها مما يكوّن الإحساس بعبثية الحياة، وعندها يدرك الإنسان الحياة بعمق أكبر، ويصطدم بواقعه الموت، تلك الواقعة الوحيدة واليقينية والمصير الذي لا مفر منه في عالم غدا زائفاً، خالياً من أي يقين، فهو يلفّ الوجود، حتى إنه متضمن فيه، يفصل الإنسان عما حوله، ويجعله منكفئ على ذاته، خائفاً من هذا المصير الذي يجهله الجميع، ماعدا من خاض تجربته، ولكن ما من أحد عاد ليكشف عن سره، فهو تجربة شخصية وإشكالية

---

(١) كامو، ألبير، أسطورة سيزيف، ص٢٢.

(٢) المصدر السابق، ص٢٣.

كبرى، إذ يعلم الإنسان بوجوده، ولكنه لا يبالي بموت الآخرين، وما إن يصبح هو ذاته موضوع التجربة، حتى يبدأ بإدراك حياته بمنظار جديد، مما يحمله مسؤولية كبرى تجاه وجوده وحياته[١].

٣ – الموت:

إن التفكير بالموت يوقظ الإنسان من سباته، ويدفعه للتفكير في كل ما فعله واجتهد لأجله طوال حياته، ويستنتج أنها بلا جدوى، طالما أنها صائرة إلى العدم، فيشعر بتفاهتها، إذ يصورها الوعي الإنساني على أنها تجربة فاشلة خاضها بلا إرادة منه وسينهيها كذلك على الرغم منه وتتحطم على أسوارها كل طموحاته وآماله التي علقها على المستقبل، ويغدو الموت عبثاً لا مجوز له.

وهذا ما دفع كامو إلى الاهتمام بهذه المشكلة، فكانت هاجساً أساسياً في فلسفته وعبر عنها في أدبه، ولعل مرضه المبكر كان له دور كبير في تفكيره به، ولكن لم يأخذ المرض لدى كامو منحىً سلبياً معوقاً له عن التقدم، إنما كان بمثابة المحرّض القوي له على إنتاجه الفلسفي وإبداعه المتواصل الذي يعدّ الموت الهاجس الأساسي له، فيصوّره على أنه كابوس يلاحق الإنسان، ممثلاً بأبطال رواياته، ففي رواية الطاعون يصور لنا حضوره في كل اللحظات الإنسانية، في الفرح وفي البسمات، في الحزن واليأس، وأنه لا يستثني أحداً حتى الأطفال. يقول: «**إنها يا إخوتي مطاردة الموت نفسها التي تقوم في شوارعنا اليوم**»[٢].

ويصفه بالمطارد الأحمق الذي لا مفر منه، والذي لا يميز بين ضحاياه، وهذا ما وضحه على لسان بطل رواية الغريب، الذي حكم عليه بالإعدام، بدون تعليل منطقي لهذا الحكم، ويعدّه حمقاً لا مسوغ له. يقول: «**كل الناس كانوا**

---

(١) انظر: غسان السيد: إشكالية الموت في أدب جورج سالم وغابرييل سالم وألبرت كامو، دار معد للنشر والتوزيع، دمشق، ط١، ١٩٩٣م، ص٧٣.

(٢) كامو، ألبير، الطاعون، ترجمة: سهيل إدريس، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٦م، ص٩٩.

مصطفين. ولسوف يُحكم على الآخرين أيضاً، بالإعدام، ذات يوم. وهو أيضاً، سوف يساق إلى اليوم. وماذا يهمّ إذا ما اتُّهمَ بالقتل، وأُعدِم لأنه لم يبك أمه، يوم دفنها؟»[1].

بطل الرواية (مورسو) لم يهتم للموت، وخاصة لموت أمه منذ بداية الرواية، ولكنه ما إن أصبح على مقربة من حافة الموت، حتى تولدت لديه مجموعة من الانفعالات والمشاعر العنيفة، فرأى الحياة بنظرة صافية، بدون أقنعة أو خيالات، وربما هذه هي القدرة الهائلة التي يهبها الموت لمن يقبل عليه. فيقول البطل وهو في السجن بانتظار الموت. «**(حسناً، سأموت إذن). سأموت، قبل الآخرين.... وهذا أمرٌ طبيعي. ولكن الناس جميعاً يعرفون أن الحياة لا تستحق عناء عيشها. وكنت، من الأعماق، لا أجهل أن الموت في الثلاثين من العمر، أو في السبعين منه، قليل الأهمية، طالما أنه من الطبيعي، في الحالتين، أن يعيش رجال ونساء آخرون، وذلك على مدى آلاف السنين»**[2].

عند مواجهة الموت يبدأ الإنسان بإدراك حقيقة وجوده الرتيب الزائف الآلي، الذي لم يكن يدرك تفاصيله وأهميته، فيستيقظ لديه إحساس بالغربة عن الآخرين الذين كانوا يحيطون به ولا يراهم ويدرك بعد المسافة التي كانت تفصله عنهم إلى الدرجة التي يتمنى موته أمامهم كما يقول على لسان بطل رواية الغريب: «**من أجل انتهاء كل شيء... ثم من أجل الشعور بأنني كنت أقل وحدةً وانعزالاً، كان عليّ أن أتمنى لو يكثر المتفرجون، يوم تنفيذ حكم الإعدام، بي ولو يتلقونني بأصوات الحقد والضغينة»**[3].

ووصف الموت هذا، يذكره كامو في مسرحية (كاليجولا) الذي واجه تجربة موت أخته التي كان يحبها حبّاً عظيماً، فبدت له الأشياء والحياة قاتمة عارية من

---

(١) كامو، ألبير، الغريب، ص١٤٢.

(٢) المصدر السابق، ص١٣٣.

(٣) المصدر نفسه، ص١٤٣.

أية جمالية أو معنى، فاكتشف أن موت أخته إنما يمثل رمزاً لموت الناس جميعاً فيقول: «**إذاً، كل ما حولي كذب ورياء. أما أنا فأريد أن أجبرهم على العيش بصدق وشرف، وأملك لذلك الوسائل الكافية... إنهم لا يتمتعون بحيواتهم. وأعلم أن الذي ينقصهم هو المعرفة. وينقصهم المعلم الذي يعي ما يتحدث به...**»[1].

ولقد جسدت مسرحية كامو (سوء تفاهم) فكرة الموت، وتحَكّم القدر والمصير في حياة البشر، الذي ينهي حياتهم بلا رغبةٍ منهم، وتتلخص أحداث هذه المسرحية في أن نزلاء الفندق تنتهي حياتهم على يد صاحبة الفندق وابنتها، دون علم سابق من قبل الضحايا، فيموتون ميتةً عبثية، وهذا ما يؤول إليه مصير القتلة في نهاية المسرحية؛ إذ تعيشان حياة عبثية وتموتان انتحاراً أيضاً بطريقة عبثية، وذلك بعد إجهازهم على حياة ابنهم الذي لم يكونوا على علمٍ بهويته.

ونجد هذا الاهتمام بمشكلة الموت عند كامو على نحوٍ يقارب التحليل الذي قدمه سارتر، ففي مسرحية (موتى بلا قبور) يوضح لنا سارتر كيف يتم تداول مسألة معنى الحياة والنقاش فيها على مستوى فكري عال من قبل منظمة تقاوم الاحتلال الألماني فانتهت المنظمة إلى التأكد من سخف الحياة وسلبيتها، فالموت أمرٌ حتمي لا يمكن رفضه، مما أدى إلى اكتشافهم عبث القضية التي تكبدوا عناء حملها والدفاع عنها، طالما أن الموت آتٍ لا محالة، ليقضي على كل آمالهم وطموحاتهم، ولكنهم بقوا مع ذلك أمناء على أسرارهم وعلى قضيتهم كونها غدت لديهم بمثابة مسألة فردية بحتة. يقول سارتر واصفاً الموت على لسان شخصياته: «**هنري: لا يستطيع الإنسان أن يموت كالفأر من أجل لا شيء ومن غير أن يقول: أفّ........، سوربيه: إن من حقه أن يسوغ موته، فهذا كل ما تبقى له........، هنري: إن حياتي لم تكن إلا خطأ**»[2].

---

(١) كامو، ألبير، كاليجولا، ترجمة: يوسف الجهماني، دار حوران للطباعة والنشر، دمشق، ط١، ١٩٩٧م، ص٢٢.

(٢) سارتر، جان بول: موتى بلا قبور، ترجمة: سهيل إدريس وجلال مطرجي، منشورات دار الآداب، بيروت، ط١، ١٩٥٦م، ص٢٢-٢٣.

ويوضح سارتر عبث الموت عندما يقضي على حياة الفرد دون رغبة منه أو وجود برهان لذلك، والذي ينتج منه إحساس الفرد بأن وجوده كله خطأ ولا جدوى منه.

إذاً يتولد العبث عند كامو من عدم القدرة على تفسير الحياة، إذ يشعر الإنسان بأنه مقذوف في هذا العالم الغريب عنه، العالم المدمر الذي يجتهد في اختراع أفتك الأسلحة والوسائل التقنية التي لا تبيد البشر فقط، إنما تعمل على تبديد كل رغبة بشرية بالسلام والأمان، وتزرع بذور الرعب في حياته، فيصعب على الإنسان فهم هذا العالم أو استيعاب قيمه وأخلاقه، ويكتشف العقل أكثر فأكثر كثافة العالم أو استحالة تحويله إلى شفافية يمكن إدراكها أو فهمها[1].

٤- علاقة الإنسان بالقدر:

لقد أضاف كامو لأسباب العبث سبباً آخر هو صراع الإنسان مع القدر، إذ يوجد الإنسان دون رغبة منه خاضعاً لسلطة القدر الذي لا مفرّ منه، وليس له إلا أن ينحني خاضعاً ومتقبلاً له، وهذا يشبه حياة سيزيف التي وصفها كامو في (أسطورة سيزيف) التي تمثل تلك الحياة العبثية، التي يقوم فيها بطل الأسطورة بعمل لا فائدة منه أو فيه للآلهة التي فرضت عليه العقاب المستمر الذي لا نهاية له، أملاً في الخلاص والحصول على السعادة مع تحمّل التوتر والمعاناة التي ترافق هذا العمل. ويصف كامو معاناة سيزيف بقوله: «**الوجه الذي يشتدّ قريباً من الصخور هو نفسه صخرة! إنني أرى ذلك الرجل وهو يعود هابطاً إلى أسفل بخطوة ثقيلة، ولكنها منتظمة، نحو العذاب الذي لا يعرف نهايته. تلك الساعة، كالفضاء، المتنفس، بالتأكيد، كيقين عذابه تلك هي ساعة إدراكه**»[2].

ويرى كامو أن هذا البطل العبثي يحمل العبث على كتفيه، مع انعدام الأمل بالخلاص، ولكن ذلك لا يعني به كامو اليأس، إنما هو التطلع إلى السعادة، فهو

---

(١) انظر: طارق الشريف، العبث، ص١٢-١٣.

(٢) كامو، ألبير: أسطورة سيزيف، ص١٤٠.

يعرف قدره منذ البداية، المتمثل بهذا العقاب المتكرر، وهذا الجهد العقيم، فهو يتحدى قدره، بتنفيذ أوامر الآلهة واحتقارها في الوقت نفسه، وهذا ما يحقق له السعادة يعبر عن ذلك بقوله: **«ويجب على المرء أن يتصور سيزيف سعيداً»**(١).

ربما كان هذا الموقف من السعادة هو ما شكل فرصة لانتقاد كامو، فلا يمكن منطقياً أن نتصور سيزيف سعيداً لأن الإنسان إذا كان واعياً بشقائه لا يمكن أن يشعر بذلك ففي اللحظة التي يهبط فيها من الجبل يعي أهمية اللحظة التي تليها وهكذا بلا انقطاع فهو متمرد، يحب الحياة ولكنه ليس سعيداً بهذا القدر كما يطلب كامو من الآخرين معرفة ذلك(٢).

٥- الألم والعبث:

ويتبع القدر مسألة أخرى تتعلق بها وتنتج عنها وهي مسألة الألم التي تنتج عن القدر القاسي الذي يفرض الألم والتعاسة على البشر بشكل لا مفر منه، فتتحول الحياة إلى عبث مستمر، يعجز فيه الإنسان عن تسويغ هذا العبث وهذا الألم الذي يسببه هذا القدر الأعمى الذي يخلو فيه من وجود الإله، وكأن العالم أيضاً يغدو خالياً من أية إنسانية، وهذا ما يشعر الإنسان باللامسؤولية واللامبالاة، لأنه يعلق آماله اللامعقولة بقدر فرض عليه عنوة، وهذا الألم العبثي قد صوره كامو في روايته (الطاعون) ذلك المرض الفتاك الذي دمر مدينة بأكملها وقضى على أفرادها، وعمّ فيها الألم والدماء والجروح، والناس المتألمين الذين امتلكوا أرواحاً ذابلة لا قوة لها على هزيمة المرض وإبعاده، فانعزلت المدينة وانطفأ الحب بين أفرادها، يقول كامو مصوراً الآلام التي يعانيها طفل صغير أصابه الطاعون: **«وفي تلك اللحظة، انطوى الصبي على نفسه مرة أخرى وهو يرسل أنّة دقيقة، كأنما عُضَّ في معدته. وظلّ هكذا منطوياً طوال لحظات، تهزّه**

---

(١) المصدر السابق، ص١٤٣.

(٢) انظر: عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي: محاولة لدراسة فكره الفلسفي، دار المعارف، مصر، ١٩٦٤م، ص٤٤-٤٦.

الرعشات والرجفات المتشنجة. كما لو أن هيكله الهزيل ينثني تحت ريح الطاعون المزمجرة، ويقصّف تحت أنفاس الحمى المتواصلة. حتى إذا ما مرت العاصفة، استرخى قليلاً، وبدا أن الحمى تنسحب وتغادره لاهثةً إلى رملةٍ رطبة مسمومة تشبه الراحةُ فيها الموت»[1].

٦- عناصر التجربة العبثية عند كامو :

القدر يسبب العذاب والآلام للإنسان ويلحق به الحرمان حتى لتعجز قدرة الإنسان عن إيجاد مسوغ لذلك، لهذا تكشف التجربة العبثية عند كامو عن عنصرين أساسيين هما: العالم اللامعقول الرتيب أو التجربة التي يخوضها الإنسان كما يدعوه، والعنصر الثاني هو الوعي الذي يسعى جاهداً إلى إدراك هذه التجربة، فالعبث إذاً لا ينشأ لا من الإنسان ولا من العالم، إنما من مواجهتهما، يقول كامو في ذلك: **«اللاجدوى هي بصورة أساسية افتراق، وهي لا تكمن في العناصر التي تتم مقارنتها، وإنما تولد من مواجهتها ببعضها»**[2].

فالعبث يتولد من التقابل بين رغبة الوعي في الفهم والوضوح وبين العالم المستعصي على الفهم: **«هذا الطلاق بين الإنسان وحياته، الممثل ومشهده، هو بالضبط الشعور باللاجدوى»**[3].

أي ينتج العبث من الصدمة التي يتعرض لها الوعي عندما يفاجأ بانعدام الأمل في المستقبل، وبتلاشي رغبته في الفهم والوضوح.

ويمكن أن يلخص العبث بالتقابل بين العقل (الوعي) مع لامعقولية العالم، ولكن يجب ألا يفهم أن العبث هو قانون العقل، بل يمكن عده العامل الذي يفصح عن عجز العقل عن إدراك الوجود الضنين على الفهم والتفسير، وكأن

---

(١) كامو، ألبير، الطاعون، ترجمة: سهيل إدريس، دار الآداب، بيروت، ط٢، ١٩٨٦م. ص٢١١-٢١٢.

(٢) كامو، ألبير، أسطورة سيزيف، ص٣٩.

(٣) المصدر نفسه، ص١٤.

كامو يبدأ فلسفته بفكرة السلب والنفي، فالإنسان العبثي في هذا العالم، هو الذي يقول [لا] لكل ما يقيد الإنسان من قدر ومصير وعرف ومجتمع وتسلط...، كونه لا يبالي بالمستقبل ولا يتطلع إليه بطموح، ولا يثق بوجود معنى حقيقي للأشياء، ولا يعيش إلا مشاعره الحاضرة المؤقتة، ويتردد كثيراً قبل أن يقول [نعم] ويتقبل الأشياء، ولهذا فإن العبث يتضمن لدى كامو الـ [لا] والـ [نعم] الرفض والقبول؛ يرفض أموراً كثيرة ولكنه يتقبل الحياة بكل ما تتضمنه من عبث، فهو لا يرفض الحياة إلا ليتقبلها(١).

العبث إذاً يمثل نوعاً من الصراع الجدلي بين عنصرين متناقضين يغلب عليهما صفة التشابك والتصادم، فالروح تجهد بحثاً عن حلول لأسرار الكون، بينما العالم مغلق بأسراره يأبى الحل، صامتاً أبداً، مما يدفع بدوره إلى تساؤل الإنسان: هل للحياة معنى؟.... وهذا السؤال الذي طالما أرّق كامو... مع ما ينبثق عنه من أسئلة: لماذا نحيا؟ وهل تستحق الحياة أن تعاش؟ ما مصيرنا؟ إلى أين نتجه؟.... وغيرها من الأسئلة التي تثير في الإنسان القلق، والاضطراب من الموت، وبالتالي الإحساس بعبثية الحياة التي قد تكون نتيجته المنطقية: الانتحار. وهذا ما يقود البحث إلى أبعاد العبث المختلفة.

رابعاً: الأبعاد الأخلاقية والاجتماعية للعبث عند كامو :

١ – العدمية:

تدل العدمية على موقف الإنسان من قيم المجتمع الأخلاقية وقواعده ومبادئه، ولها عدة أقسام منها الفلسفية التي تقسم إلى قسمين: الأول: العدمية المطلقة وتعني إنكار وجود جميع الأشياء وعندها تكون مطلقة، والثاني: العدمية النقدية وهي عجز العقل عن الوصول إلى الحقيقة، والنوع الآخر للعدمية هو العدمية الأخلاقية التي تنكر شتى القيم الأخلاقية وتنكر قدرة العقل على تصور

---

(١) انظر، عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي، ص٧٩-٨٠

تلك القيم، أما العدمية السياسية فهي اصطلاح سياسي ينتقد الأوضاع السياسية والاجتماعية، ويرفض الإقرار بشرعية القوانين المفروضة على الأفراد[١].

ويرى كيركيجارد أن العدم يتولد نتيجة الاختيار الذي تفرضه الحرية، فالاختيار يتضمن فكرة النبذ والمخاطرة التي تؤدي بدورها إلى اليأس الذي لا يوجد له مخرجاً، لذلك يساوي بينه وبين العدم، ولكنه ينظر إلى اليأس على أنه السبيل المؤدي إلى التفكير، وفي الاختيار يقرر الإنسان نقصانه لأنه لا يحقق جميع إمكانياته وهنا تكمن المخاطرة وبالتالي القلق، كما يربط الحرية بالقلق الذي هو أحد أنواع الدوار الذي ينتج عن الشعور بالخطيئة التي يرتكبها الإنسان في ممارسته في الاختيار المتضمن لنبذ الإمكانيات وعندها ينفذ العدم إلى الوجود[٢].

يقول كيركيجارد: «**إن الاختيار يجر إلى الخطيئة، وعلى المخاطرة، والمخاطرة بطبعها تؤدي إلى القلق. وهذا القلق شبيه بالدوار الذي يصيب المرء حينما ينظر في هاوية**»[٣].

أما العدمية عند نيتشه فقد ظهرت بمعنيين، تجلت في البداية في القيم السائدة التي تسلب الإنسان حريته وتعمل على تقييده، أما المعنى الثاني فيظهر برؤيته حول مقتل الإله إذ تفقد هذه القيم مكانتها ولا يعد هناك أية قيم، وتبرز العدمية عندما يدرك البشر أن العالم المفارق المثالي الذي ينشدونه عوضاً عن هذا العالم ما هو إلا ضرباً من الخيال لا يمكن أن يتحقق في الواقع، فلم تعد القيم العليا تتمتع بمكانتها التي كانت تحتلها في السابق وهذا ما كشف عنه القول بمقتل الإله الذي جعل الإنسان وحيداً تائهاً في الحياة التي غدت خالية من أي معنى أو قيمة وهدف، وأدى إلى فقدان القيم التقليدية لمكانتها، فلم تعد

---

(١) انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، مادة العدمية.

(٢) انظر: معنى الوجودية، ص ٢٧- ٣٠.

(٣) معنى الوجودية، ص ٣٠.

تعني الحط من قيمة القيم بدعوى وجود عالم آخر مفارق وقيم عليا، إنما أصبحت تدعو إلى الحط من قيمة القيم العليا ذاتها[١]. يقول نيتشه: «**بعد أن مات بوذا أظهر ظله في مغارة طيلة قرون – [وكان] ظلاً رهيباً ومخيفاً – لقد مات الإله. لكن هاته [هذه] هي طبيعة الناس بحيث ستكون هناك، ربما طيلة ألفيات مغارات يعرض فيها ظله - أما نحن - فيجب علينا أن نهزم ظلّه كذلك**»[٢] .

إذاً يتولد القلق عند نيتشه عندما تفقد القيم معناها في عالم خال من المعنى، مما يؤدي إلى الإحساس بالعبث و بلامعقولية الوجود، فتتمثل العدمية عنده بموت الإله الذي يعكس انحطاط القيم والأخلاق والدين والعقل، وينتج عن ذلك انتفاء العادات السامية والمعنى والهدف من الحياة.

ولقد قدم نيتشه مفهوم الإنسان الأعلى (السوبرمان) وفكرة العود الأبدي، ليجعل الإنسان قادراً على ملء الفراغ الذي سببه موت الإله، ولكي يجعل من الحياة جديرة بالعيش وذات معنى وقيمة، وهذا ما سعى إليه كامو في فلسفته عندما تساءل عن إمكانية العيش في الحياة الخالية من الإله، فجاءت فلسفته متأثرة إلى حد بعيد بفلسفة نيتشه العدمية، إذ يقول: «**إن نيتشه يأخذ على عاتقه عبء العدمية والتمرد**»[٣].

ويطرح كامو أفكار نيتشه عن العدمية الأخلاقية في جلّ مؤلفاته فيذهب في (أسطورة سيزيف) إلى خلوّ العالم من الإله، وسقوط كافة القيم العليا المرتبطة بالعالم الإلهي التي تثير الإحساس بعبثية الوجود، وخواء العالم

---

(١) انظر: ليلى كثيري، مسألة القيمة من خلال إرادة القوة لنيتشه، مركز الإنماء القومي، بيروت، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ١١٦– ١١٧، ٢٠٠١م، ص ٤٦–٤٧.

(٢) نيتشه، فريدريك، العلم المرح، ترجمة حسان بورقيّة ومحمد الناجي، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩٦م، ص ١٢٢.

(٣) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت– باريس، ط٣، ١٩٨٣م، ص ٨٨.

الأرضي، إذ يكشف العبث عن خلو العالم من المعنى ولا جدوى القيم التي تسود الوجود، كما يتجلى في رفضه للسلطة الإلهية ولتعاليمها سواء أكانت ممثلة بالإله أم بالكنيسة وكهنتها، وهنا يظهر تأثره الواضح والشديد بنيتشه في قوله بموت الإله، وانحطاط القيم وانتفاء أهميتها ودورها في الوجود، الأمر الذي يؤدي إلى الإحساس بالعبث، إذ يكتشف الإنسان سخف الحياة التي يتعلق مصيره فيها بإله ميت غير موجود، وبقيم بالية لا أهمية لها، فينكفئ على ذاته ويعزل نفسه عن الآخرين(١).

ويصور كامو العدمية في مسرحية (كاليجولا) التي تدل على العدم المطلق، إذ يقلب بطل المسرحية القيم رأساً على عقب ظناً منه أنه يمارس حريته المطلقة المجنونة، فهو ينكر الآلهة والبشر، وجميع العواطف الإنسانية، والقيم الأخلاقية، ينكر الحب والصداقة، الخير والشر، والآخرين.... ويسعى إلى تهديم ونفي كل شيء إلا أنه لن يصل إلى ذلك إلا بنفي ذاته أولاً، فعدميته تظهر عندما يواجه عبث الوجود بعبث أقوى منه فيقاومه بانتهاك كافة القيم المقدسة التي وضعها برأيه المشرّعون البلهاء، فيسير بجنون نحو المستحيل، الذي يمثل الخلود(٢).

وكذلك يرى هيدجر أن العدم في علاقة الوجود بالقلق الذي يتغلغل في النفس الإنسانية ويبعث على الشعور بالضيق، وبأن الموجود أخذ ينزلق وسط الوجود العبثي في صراعاته وهمومه وآلامه، فتنتفي معه قيمة كل الأشياء وتغدو همّاً وعبئاً ثقيلاً على الإنسان إذ يقول: «**القلق يكشف عن العدم.... لأنه يحدث انزلاقاً للموجود بأسره. وتبعاً لذلك فإننا نحن أنفسنا نحن– الناس– موجودون نشعر بأننا ننزلق وسط الموجود مع الموجود في الوقت نفسه.... وفي القلق يرتج علينا القول، لأن الموجود بأسره قد انزلق، وحاصرنا القلق من كل جانب، وكل عبارة**

---

(١) انظر: نور الدين الشابي، نيتشه ونقد الحداثة، ص١٣٦–١٣٧.

(٢) انظر: عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي، ص ٢٣٤.

تنطق بفعل الوجود، تصمت في حضرته.... فليس ذلك أيضاً غير شاهد على حضور [العدم]»[١].

ويرى هيدجر أن القلق يمكن أن يظهر للإنسان في أية لحظة من لحظات وجوده، ويمكن إثارته بأبسط الدوافع وأسخفها الأمر الذي يجعل الموجود ينزلق في العدم، ويعرف العدم كالآتي: «**فنحن نعرف العدم. حتى لو لم يكن ذلك إلا بوصفه تلك الكلمة التي نلوكها بألسنتنا كل يوم. وهذا العدم المبتذل، العدم الشاحب المصاب بفقر الدم، العدم الذي يحوم حول أقاويلنا دون أن يجعلنا نلاحظه، هذا العدم..... هو السلب الأساسي لجملة الوجود**[٢].

والعدم يكشف عن كل ما هو غير أصيل وزائف في حياة الإنسان، ويتركز بحثه حول تحليل زمانية الوجود، فهو يخترق كل المجالات في الوجود ويؤثر فيه بصورة قوية جداً وهو أساس العالم[٣].

فالعدم لديه هو نفي الموجود وهو محتجب في قلب الوجود، ويأتي القلق بدوره ليظهره ويبرز إلى السطح عندما يعاني الإنسان عبثية الوجود ولامعناه، وهذا ما وضحه كامو أيضاً في روايته (الغريب) التي يصور فيها العبث الذي يعانيه الإنسان الذي يولد المأساة، فالإنسان منفي غريب بين البشر، مجبر على التعامل معهم والخضوع لقوانينهم، مع عجزهم عن إيجاد مقنع لذلك، فالغريب عند كامو هو الإنسان العدميّ القلق العاجز عن مجاراة مجتمعه وقوانينه، ثائر فيه على العدالة الإلهية والبشرية معاً، ولاسيما في لحظة مواجهته للموت، يرفض تعاليم الكنيسة وموعظة الكاهن في الرواية إذ يقول: «**وكان بوده أن يحدثني، بعد، عن الله، إلا أني تقدمت منه، وحاولت أن أشرح له، للمرة الأخيرة، بأنه لم يبق لي سوى قليل من**

---

(١) هيدجر، مارتن، ما لفلسفة؟، ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب، مراجعة: عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ط٢، ١٩٧٤م، ص ١١٢.

(٢) هيدجر، المصدر نفسه، ص ١٨.

(٣) انظر، ساخاروفا، من فلسفة الوجود إلى البنيوية، ص ٤٢.

الوقت، ولا أحب أن أضيّع هذا القليل مع الله. وحاول أن يغير موضوع الحديث، فسألني لماذا أناديه بقولي: [يا سيدي] وليس بقولي: [يا أبتِ]. ولكن هذا السؤال أثارني، فأجبته بأنه لم يكن أبي، وبأنه كان مع الآخرين»[1].

ولم يثر هذا البطل الغريب برأي كامو على المجتمع وعاداته بقدر ما كان يثور على الكاهن الذي كان يمثل العدالة الإلهية التي أودت به إلى السجن مع أنه يظن بأنه ليس مذنباً ولم يرتكب أي جرم يعاقب عليه، وهنا يشعر الإنسان بعجزه عن معايشة الواقع وكأنه غريب عنه بل وعن ذاته وهذا ما يشير إلى مفهوم الاغتراب الذي تولده العدمية.

٢ – الاغتراب:

يعدّ الاغتراب من أهم الأبعاد التي تؤدي إلى الإحساس بالعبث، وبلا جدوى الحياة، وهو أكثر الظواهر انتشاراً في القرن العشرين، وربما يعود ذلك إلى طبيعة ذلك العصر، وأحداثه المأساوية، التي خلفتها الحروب والدمار، والتطورات التقنية المتلاحقة، والزيادة الكبيرة في أعداد السكان، وفقدان الاتصال الروحي بينهم....، وغيرها من الأسباب المختلفة التي خلفت وراءها هذا الشعور بالغربة، الذي انتشر بكثرة في القرن العشرين مع أن إرهاصاته تعود إلى الفكر القديم، لهذا استمر الفلاسفة في معالجته منذ الوقت الحاضر، إلى العصور الحديثة، ولابد قبل تحديد هذا المفهوم عند كامو وطريقة بحثه له، من التطرق إلى معناه لغوياً وفلسفياً.

يستخدم لغوياً بمعنى الضياع (الغربة)، وضياع العقل يعني خلله، وضياع الملك هو انتقاله من مالك إلى آخر، أما ضياع الذات فيعني غربتها عن نفسها[2].

---

(١) كامو، ألبير، الغريب، ص ١٤٠.

(٢) انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج١، مادة الضياع.

كما تأتي الغربة مرادفة للغياب، لأن غيبة الشيء تعني غروبه، ويقال: غاب الشيء في الشيء، أي توارى فيه، كما يرد هذا المصطلح بمعنى الاستلاب، فغربة النفس استلاب لحريتها، وتعني عدم وجود الشيء أو الشخص في مكانه أو موطنه الأصلي، فيشعر أنه غريب عن المكان الذي انتقل إليه(١).

ويدل معناها الفلسفي على غربة الإنسان عن جوهره الذي ينبغي أن يكون فيه، كما يدل على النقص وعدم إيجاد الوضع الصحيح التام، ومع أن هذا المصطلح قد بدأ فعلياً مع (هيجل) إلا أن معناه قد وجد قبله، وربما يعود ذلك إلى الفلسفة اليونانية فنجده عند سقراط مثلاً في البحث عن الذات وحث الإنسان للبدء في معرفتها أولاً بقوله: (اعرف نفسك بنفسك)، وربما تمثل نظرية المثل الأفلاطونية البذور الأولى لفكرة الاغتراب الديني، إذ تبين هبوط الروح إلى العالم الأرضي نتيجة الخطيئة التي ارتكبتها وسجنها في الجسد الإنساني وبذلك تكون قد اغتربت وانفصلت عن العالم الإلهي وعاشت في غربة عن ذاتها بوصفها قبساً إلهياً، فالغربة عند أفلاطون تدل على ضياع الإنسان بين عالم المثل وعالم الواقع(٢).

يقول أفلاطون على لسان سقراط في محاورة الجمهورية: «**أوَ يوجد شيء مفاجئ في إنسان عَبَرَ من التأملات الإلهيّة إلى حالة الإنسان الشريرة، بائناً غريب الشكل ومضحكاً إذ أُجبر على الدفاع في المحاكم القانونيّة، أو في بعض الأماكن الأخرى حول الصور أو ظلال صور العدل، بينما تكون عيناه رامشتين وقبل أن يصبح معتاداً على الظلام المحدق، ومُجبَر أن يكدح ضد بعض المنافسين حول آراء عن تلك الأشياء التي يقبلها الرجال الذين لم يشاهدوا بعدُ العدل الحقيقي أبداً**» (٣).

---

(١) انظر: عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون، القاهرة، ط١، ١٩٨٧م، ص ٤٩.

(٢) انظر: يحيى البشتاوي، أزمة الإنسان في الأدب المعاصر، ص ٩٣-٩٥.

(٣) أفلاطون، المحاورات الكاملة، المجلد الأول (الجمهورية)، ترجمة: شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤م، ص ٣٢٣.

وعلى الرغم من أن الفلاسفة اليونان لم يستخدموا مصطلح الاغتراب صراحة فقد أشاروا إلى معناه وعالجوا مضمونه، ويرجع كثير من الباحثين استخدام هذا المصطلح إلى القرون الوسطى، فهو مأخوذ من علم اللاهوت البروتستانتي الذي حول هذا المفهوم من الاغتراب بين الناس إلى مفهوم الغربة عن الإله(١).

ولقد تغير هذا المفهوم فيما بعد مع بداية عصر النهضة، فلم يعدّ يعني علاقة الإنسان بالإله إنما أصبح يمثل العلاقة بين البشر في العالم الأرضي، مع الدولة والسلطة، مع المجتمع وتقاليده، فانتقل المفهوم من ميدان اللاهوت إلى الفلسفة وغدا الإنسان المركز الحقيقي للوجود، وهذا ما عالجه أصحاب العقد الاجتماعي الذين رأوا في تنازل الفرد وتخليه عن حقوقه جميعها أو بعضها للسلطة السياسية (المجتمع – الدولة) نوعاً من الاغتراب، إذ يؤدي إلى إحساس الإنسان بتقييد المجتمع له واستلابه بعض حقوقه، إذ يرى جون لوك أن الإنسان كان في الحالة الطبيعية مرتبط بحقه في الحرية والتملك، ولكن عندما ظهرت الدولة انفصل عنها مما أدى إلى تخلي الأفراد وتركهم حقوقهم الطبيعية في سبيل الانتقال إلى الحالة المدنية، فالعقد الاجتماعي ليس تخلياً للفرد عن حقوقه إنما تسليم وترك وتضحية من قبل الفرد بحقوقه لصالح المجتمع السياسي مما يؤدي إلى غربته عن المجتمع الذي يعيش فيه(٢).

يقول جون لوك: «**لأن المجتمع السياسي لا يمكن أن يقوم أو يقيّض له البقاء إلا إذا كان لديه في ذاته سلطة المحافظة على الملكية، ولتحقيق هذا الغرض تكون لديه سلطة عقاب الجرائم التي يرتكبها أي فرد في المجتمع: فهنا– وهنا فقط**

---

(١) انظر: ريتشارد شاخت، الاغتراب، ترجمة: كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٠م، ص ٦٩.

(٢) انظر: فيصل عباس، الاغتراب، ص ٢٢–٢٨.

– يوجد المجتمع السياسي، حيث تنازل كل فرد فيه عن سلطة الطبيعة وسلّمها إلى المجتمع»[١].

بينما يرى روسو(١٧١٢م – ١٧٧٨م) أن للاغتراب معنيين سلبي وإيجابي، يتجلى المعنى الإيجابي في تسليم الفرد ذاته للمجتمع كي تكون جزءاً لا يتجزأ منه، على حد قوله: **«ومن المفهوم تماماً أن هذه الشروط يمكن تلخيصها في نهاية المطاف في شرط واحد، هو التنازل الكامل من جانب كل واحد عن جميع حقوقه للمجموع، إذ أنه، أولاً، لما كان كل شخص قد سلم نفسه بلا أي تحفظ، فإن الحالة متساوية بالنسبة للجميع»**[٢].

أما المعنى السلبي هو أن الحضارة والمجتمع قد سلبا الإنسان ذاته وبراءته التي كان يتمتع بهما في الحالة الطبيعية الأولى وتحول إلى عبد للمؤسسات الاجتماعية، إذ يرى أن الإنسان ولد حراً، وكان في حالته الطبيعية الأولى خالياً من الشوائب والعاهات والآثام، وتجسدت في هذه الحالة أصفى صورة لمراحل حياته، ولكن هذه الحالة لم تكن مستقرة بسبب الاختلاف الذي كان سائداً بين الناس التي ولدت خلافات، لعلّ أهم أسبابها غياب المجتمع والقانون، لهذا اتفق البشر على تكوين العقد الاجتماعي الذي يسلم فيه الفرد ذاته وحريته للمجتمع، وهذا ما يشعره بالاغتراب، ولعل ما يقصده روسو بالمعنى الإيجابي والطوعي للاغتراب هو تسليم الفرد ذاته لصالح الجماعة، أما المعنى السلبي أو القسري للاغتراب فيتجلى في العبودية السرية حيث يتحول الإنسان إلى عبد خاضع للمجتمع[٣].

---

(١) لوك، هيوم، روسو: العقد الاجتماعي، ترجمة: عبد الكريم أحمد، مراجعة: توفيق اسكندر، دار سعد مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٠م، ص ٣٠٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩١.

(٣) انظر: فيصل عباس، الاغتراب، ص ٢٨–٣٣.

يقول روسو: «**وكذلك هو الإنسان فإنّه، إذ يألف المجتمع ويصير عبداً، يصبح ضعيفاً رِعديداً ومتزلّفاً متملقاً، وإذ يصبح نمط معيشته رخواً مخنثاً، تضطرب قوّته وشجاعته**»(١).

ومع أن إرهاصات مفهوم الاغتراب قد ظهرت مع أصحاب العقد الاجتماعي إلا أنه لم يظهر كمصطلح صريح إلا مع هيجل الذي ربط مفهوم الاغتراب بمفهوم الحرية، فالحرية عنده امتلاك الإنسان لذاته، أما الاغتراب فهو على النقيض انفصال الإنسان عن ذاته وعن الآخرين، نتيجة ضياع حريته منه، ويعزو هيجل أسباب هذا الاغتراب في مؤلفاته إلى الديانتين المسيحية واليهودية اللتين تؤديان برأيه إلى غربة الإنسان عن ذاته وفقدانه حريته وكرامته، ويرى هيجل أن الحل الأفضل للقضاء على الاغتراب هو العمل، ولكنه يرفض العمل بالمفهوم الماركسي الذي يؤدي إلى تشيؤ الإنسان وسلبه كرامته، كما يستخدم هيجل مفهوم الاغتراب بمعنى التخارج (التموضع) أي حدوث انقسام بين الروح وموضوعاتها، مما يؤدي إلى فقدان الإنسان ذاته في الوجود الخارجي، فيغدو العالم غريباً عن ذاته، لا بل عدواً لها(٢).

يقول :«**غير أن الأمر في حالة الروح يختلف..... أتمّ الاختلاف فتحقق فكرة الروح يحدث بتوسط الوعي والإرادة. وهذه القوى ذاتها تكون في البداية منغمسة في حياتها الطبيعية المباشرة، وينصب كفاحها الأول وهدفها الأول على تحقيق مصيرها الطبيعي فحسب- ولكن نظراً إلى أن الروح هي التي تبعث الحياة في هذا المصير الطبيعي، فلا بد أن يكون مليئًا بجاذبية هائلة ويكشف عن قوة عظيمة وعن ثراء (أخلاقي) هائل - وهكذا تكون الروح في حرب مع نفسها، وعليها أن تنتصر على نفسها بوصفها العقبة الرئيسة التي ينبغي عليها أن تقهرها..... فما تكافح الروح**

---

(١) روسو، جان جاك: أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، ١٩٧٢م، ص٤٧.

(٢) انظر: ريتشارد شاخت، الاغتراب، ص ٨٩-٩٩.

من أجله بالفعل هو تحقيق جودها المثالي. لكنها إذ تفعل تخفي ذلك الهدف عن رؤيتها الخاصة، وتفخر وترضى عن نفسها كل الرضا في هذا الاغتراب عن ذاتها»(١).

فيتأرجح الإنسان بين الاغتراب والتكامل مع العالم، ولا يكون الإنسان في هذه الحالة مغترباً كلياً عن العالم ولا متكاملاً بشكل مستمر معه، ولفكرة الاغتراب الهيجلية تأثير كبير في فلسفة فيورباخ Ludwig Andreas Feuerbach (١٨٠٤م-١٨٧٢م) وماركس Karl Marx (١٨١٨م- ١٨٨٣م)، إذ يرى فيورباخ أن هذا النوع من الاغتراب يشعر الإنسان بالضعف والنقص، بأنه كائن ناقص إزاء كائن في مرتبة أعلى يحمل معنى الكمال هو الإله، فالإنسان ضعيف وناقص وفان أما الإله كامل وقوي، وهذا ما يسلب الإنسان جوهره وحقيقته ويؤدي به إلى اغترابه عن ذاته، ويعمق الهوّة بين الإله كموجود متعال، وبين الإنسان الغارق في دنيويته(٢). يقول فيورباخ عن الاغتراب الديني: **«يحافظ الإنسان على خضوعه للإله (كالذبيحة)، غير أنه من جانب آخر، يؤسس طريقاً للجنة يصالح الإنسان مع ذاته. الاغتراب الديني(الإنسان عن الله) يمهد بالتالي للتحرر من ماهية الإنسان ويعيده إلى حقيقته الأصلية»**(٣).

أما ماركس فهو يرى أن هناك معنيين للاغتراب، يتمثل الأول في اغتراب الإنسان عن عمله أو كما يسمى بالعمل المغترب والذي يؤدي بالنهاية إلى اغترابه عن ذاته، ويقصد بذلك أن ما ينتجه من عمل وسلع يتحكم به وبطبيعته فيغدو كل ما هو خارجي عنه مستقل بذاته وغريب عليه، ويتحول

---

(١) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ: العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة فؤاد زكريا، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، الجزء الأول، ١٩٨٦م، ص ١٢٨.

(٢) انظر: حسن حماد، الاغتراب الوجودي، دار هلا، القاهرة، ٢٠٠٨م، ص ٣٩- ٤٤.

(٣) Feuerbach Ludwig, l´essence du christianisme¸traduction Philippe Sabot, pp.٩٠

إلى عبد لعمله الذي يفني معه ذاته وجسده وفكره في ظل الأنظمة والقوانين الرأسمالية التي تحوله إلى شيء وإلى عبدٍ للآلة والإنتاج، أما النوع الآخر فهو اغتراب الإنسان عن حقيقته وجوهره، والذي يؤدي إلى اغترابه عن إنسانيته وعن الآخرين، فيشعر الإنسان أنه يفقد جوهره وأنه غريب عن ذاته، فهو كالآلة يستنتج اللاجدوى في عمله وحياته، وهذا يؤدي بدوره إلى اغترابه عن الآخرين فتغدو العلاقات بين البشر كالعلاقات بين السيد والخادم، بين الآلة والعامل، ويرد ماركس أسباب هذا الاغتراب إلى الإنسان ذاته وليس إلى التكنولوجيا أو أي شيء آخر خارج عنه، لهذا يقترح حلاً للقضاء عليه، وذلك لتحرير الإنسان من كل ما ليس إنسانياً داخل ذاته(١). يقول ماركس: «**وكلما صعدنا في التاريخ بدا لنا الفرد وبالتالي الفرد المنتج هو الآخر في حالة تبعية وعضواً في مجتمع أكبر...... لكن العصر الذي ولّد وجهة النظر هذه، وجهة نظر الفرد المعزول، هو، بالضبط، ذلك العصر الذي وصلت فيه العلاقات الاجتماعية... إلى أكبر نمو عرفته. فالإنسان، بأكثر المعاني حرفية، حيوان سياسي، وهو ليس فقط حيواناً قابلاً للحياة الاجتماعية ولكنه حيوان لا يستطيع الانعزال إلا في المجتمع، والإنتاج الذي يحققه الفرد المعزول خارج المجتمع – وهي واقعة استثنائية يمكن أن تحدث لمتمدن نقل صدفة إلى مكان مقفر ويملك...... القوى الخاصة بالمجتمع – شيء يساوي في لامعناه تطور اللغة دون وجود أفراد يعيشون ويتكلمون معاً**»(٢).

ويردّ إريك فروم Fromm, Erich (١٩٠٠–١٩٨٠م) الاغتراب إلى طبيعة العلاقة بين الإنسان والمجتمع ولاسيما المجتمع الصناعي الحديث الذي غزته الآلة وعملت على استلاب حرية الإنسان، إذ يربط فروم بين اغتراب الإنسان عن ذاته واغترابه عن وجوده الأصيل، كما يربطه بخضوعه للأشياء أي بفكرة

---

(١) انظر: ريتشارد شاخت، الاغتراب، ترجمة: كامل يوسف حسن، ص ٢١٦.

(٢) ماركس، كارل، إسهام في نقد الاقتصاد السياسي، ترجمة: أنطون حمصي، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٠م، ص٢٥٤.

الصنمية التي لا تعني عبودية الإنسان للإله إنما عبوديته واستسلامه لما يخلقه وينتجه، والذي يولد فكرة التشيؤ الإنساني، فغدا الإنسان مجرد آلة في يد قوة أخرى تهيمن عليه، وهنا يشعر بعزلته عن الآخرين والقلق والخوف منهم ومن ذاته، ومن سلبيته ومن لا معقولية الوجود، فيغدو وكأنه استبدل ذاته الأصيلة بذات زائفة لا يعرفها(١).

يقول: «**إن الإنسان في بحثه عن الحقيقة العلمية، قد نظم من المعارف ما كان في وسعه استخدامه من أجل السيطرة على الطبيعة. إنه حصل على نجاحات هائلة. لكنه بإصراره على التقنية وعلى الاستهلاك المادي وحدهما فقدَ الاحتكاك بنفسه هو وبالحياة. ولما لم يعد حريصاً إلا على التقنية وعلى القيم المادية، فقدَ، ليس فحسب الإيمان الديني والقيم الإنسانية بل والقدرة كذلك على الإحساس بالانفعالات العميقة وبالفرح وبالحزن اللذينِ يرافقانها. وأصبحت الآلة التي بناها من القوة بحيث ولدت برنامجه الخاص وهي التي تحدد، الآن، فكر الإنسان نفسه**»(٢).

أما الفلاسفة الوجوديون فقد اتخذوا منحىً آخر يتمثل في الحديث عن اغتراب الإنسان عن وجوده وعجزه عن تكوين ذاته في عالمٍ خالٍ من القوانين المنطقية التي تسيره، فقد فيه الإنسان حريته وغدا عاجزاً عن تغيير مجتمعه أو التأثير فيه، إذ يربط كيركيجارد القلق بالاغتراب لأنه يجسد اضطراباً يفتقر إلى الاستقرار، وباستمراره يزداد اغتراب الوجود الإنساني ويتحول إلى قلق اغترابي، ويصبح فيه الاغتراب حالة لا مفر منها، ولاسيما في انفصال الإنسان عن ذاته عند ضياعه في حشد المجموع والذي يفقده حريته وتفرده، ويدعوه إلى الانفصال

---

(١) انظر، حسن حماد، الاغتراب عند إيريك فروم، المؤسسة الجامعية للدراسات والترجمة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٥م، ص ٧٤-٧٨.

(٢) فروم، إيريك، ثورة الأمل، ترجمة: ذوقان قرقوط، دار الآداب، بيروت، ط١، ١٩٧٣م، ص١٢.

عن الآخرين أو اللجوء إلى العزلة كي يسترد ذاته[١]، يقول: «**إن البطل المأساوي لا يعرف المسؤولية الرهيبة التي تفرضها العزلة**»[٢].

ويلجأ كيركيجارد في النهاية إلى الحل الديني للخلاص من الاغتراب الذي يشيع القلق والاضطراب في حياة الإنسان.

أما سارتر فيربط الاغتراب بمفهوم آخر هو الحرية، إذ يجد أن النظام الاجتماعي اللاإنساني الظالم، ينظر إلى الإنسان كالأشياء، مما يؤدي إلى انفصال الإنسان عن ذاته وفقده حريته، ويتهمه سارتر بأنه هو الذي قضى على نفسه عندما تنازل عن حريته ولم يستخدمها الاستخدام الأمثل فيغدو غريباً عن ذاته، يحاول التعرف والاهتداء إليها، وهذا ما يعبر عنه بقوله: «**وحين يصف الغير صفة فيّ أنا، فإني (لا أتعرف نفسي) ومع ذلك فأنا أعلم أنني هو. وهذا الغريب الذي يقدمونه إليّ أنا أصطنعه لنفسي في الحال، دون أن يكفّ عن أن يكون غريباً عني. ذلك أنه ليس مجرد توحيد لامتثالاتي الذاتية، ولا (أنا) هو أنا، بمعنى (أنا هو أنا)، وليس صورة عامة يتصورها الغير عني..... وهذا الأنا غير الممكن مقارنته بنفسي والذي عليّ أن أكونه، وهو أيضاً أنا.... إنه أنا مفصولاً عن أنا بعدم لا يمكن عبوره، لأني أنا هذا الأنا، لكني لست ذلك العدم الذي يفصلني عن ذاتي. إنه الأنا الذي هو أنا بواسطة تخارج نهائي ويعلو على كل تخارجاتي**»[٣].

كما يرد سارتر الاغتراب إلى علاقة الفرد بالآخر، إذ يرى أن الآخر يشكل عقبة في طريق حرية الفرد وتحقيق ذاته. فيقول: «**ووجودي للغير هو سقوط خلال خلاء مطلق نحو الموضوعية. ولما كان هذا السقوط استلاباً، فإني**

(١) انظر: يحيى البشتاوي، أزمة الإنسان في الأدب الوجودي، ص ١١٥– ١١٦.

(٢) كيركجور، سورن، خوف ورعدة، ص ١٤١.

(٣) سارتر، الوجود والعدم، ص ٤٥٨.

لا يمكنني أن أحلل من نفسي وجوداً لنفسي كموضوع، لأني لا أستطيع أن أستلب نفسي عن نفسي بأي حال من الأحوال»(١).

والاغتراب عند سارتر هو أحد تمثلات الأزمة الإنسانية التي تعم الوجود في العصر الحديث، فالعلاقات بين البشر فقدت أصالتها برأيه فوجود الآخر يسلب حرية الفرد، وهذا ما يدفع الفرد إلى الدفاع عن حريته بشكل مستمر وكأن الآخر عقبة في حياة الإنسان، فيتحول إلى موضوع أو شيء من الأشياء مسلوب الحرية والإرادة، وهذا ما أثر في فكر كامو وفي موقفه عن الاغتراب الذي يرى أنه محورٌ جوهريٌ في فلسفته بوصفه أحد الأسباب المؤدية إلى الشعور بالعبث، والذي ينشأ من عدم قدرة الإنسان على فهمه، والتكيف معه، فيغدو كل شيء غريباً عنه وكأنه يعاديه ويبتعد عنه.

جاءت هذه الأفكار بصورة واضحة في روايته (الغريب) /١٩٤٢م/ التي تصوّر فيها حالة الإنسان المنعزل عن العالم وكأنه سجين في داخله، يعاني حالة الأسر الاجتماعي لأنه غير قادر على فهم المجتمع أو مجاراة عاداته، فيعيش مع الآخرين ولكنه غريب عنهم أيضاً، وتتتالى الأحداث أمامه وكأنها غريبة عنه، ليس لها معنى أو هدف، فتصرف عزلته عن العالم ومن فيه، ويصوّر كامو الآلية والروتين في حياة الإنسان على لسان بطل الرواية مورسو ووصفه لمشهد يوم الأحد، قائلاً: **«خلا الشارع إلا من أصحاب الحوانيت والهررة. أما السماء، فكانت صافية، ولكنها لم تكن ملتمعة، فوق الأشجار القائمة على محاذاة الشارع. وعلى الرصيف المقابل، أخرج بائع الدخان كرسياً، ووضعه أمام بابه، ثم اعتلاه، مُسنداً ذراعيه على مؤخرته. أما حافلات الترام التي كانت منذ قليل ملأى بالناس، فقد غدت فارغة تقريباً؛ وفي المقهى الصغير المسمى (شي بييرو)، إلى جانب بائع الدخان، كان الولد يكنس نشارة الخشب في الغرفة الخاوية. إنه حقاً يوم الأحد»**(٢).

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

(٢) كامو، ألبير: الغريب، ص٣٣.

ويجمل كامو صفات الإنسان المغترب من خلال هذه الرواية فيصفه بأنه ملقى في عالم غريب عنه، مفروض عليه قسراً، يعاقبه على ذنب لم يكن يقترفه، فبراءة بطل هذه الرواية هي بمثابة ذنبه على جرم لم يتعمد القيام به، فتأتي محاكمته عبثية على ذنوب لم يعتقد كامو أنها تستحق العقاب، هذه الذنوب هي العادات والتقاليد التي فرضها المجتمع، ولم يبال بها الإنسان، فعوقب هذا البطل على تدخينه السجائر عند رؤيته جثمان أمه وعدم بكائه وحزنه أثناء دفن أمه، فكان غريبا عن مراسم أيام الآحاد؛ بموقفه السلبي الذي يتضمن مشاهدة السينما والنزهات، والرياضة، وهو غريب في موقفه المتردد إزاء الحب والزواج، وغريب عن الطموح الذي يقدمه له مدير عمله للترقية فكان لا مبالياً بشيء لا يعرف الحب ولا الندم ولا حتى أبسط الانفعالات الإنسانية، وكأنه يجهل القيم المتعارف عليها، وكل ما اقترفه من الذنوب بنظر المجتمع، لا يراها كامو ذنوباً، فالبطل بريء، وذنبه الوحيد يتجلى بعدم قدرته على مهادنة المجتمع بكل طقوسه وعاداته، ورفضه النفاق الاجتماعي كما يفعل الآخرون(١).

وهذا مايصفه كامو في روايته الغريب بقوله: «**ورداً على سؤال آخر، قال إنه فوجئ بهدوئي، يوم دفن والدتي؛ ولقد سئل عما يعنيه بقوله (هدوء)، فنظر المدير، عندئذٍ، إلى طرف حذائه، وقال إني لم أبدِ الرغبة في مشاهدة أمي، ولم أبكِ ولو مرةً واحدة عليها، وإنني ذهبت فوراً، إثر دفنها، ودون أن أنحني بكل حواسي فوق قبرها.... كنت أجهل كم تبلغ أمي من العمر..... عندئذ شعرتُ كأن شيئاً يحتمل الغرفة كلها، وفهمتُ، للمرة الأولى، أنني كنت مذنباً**»(٢).

ويرى كامو أن اصطدام الإنسان بقيم المجتمع يدفعه إلى الإحساس أكثر فأكثر بعبثية الوجود ولا معقوليته، وهذا يقارب ما أبرزه سارتر في مؤلفاته

---

(١) انظر: عبد الغفار مكاوي، البلد البعيد، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٨م، ص٢٥٤-٢٥٥.

(٢) كامو، ألبير، الغريب، ص١٠٥- ١٠٦.

وبصورة خاصة (الغثيان) عندما يصور إحساس الإنسان بالغربة في عالم قُذِف فيه بدون إرادته، فيبدو الإنسان في مواجهة العالم، يعارضه ويثور عليه، وكأنه في طبيعة مغايرة لطبيعة الأشياء فيه، ينكر القيم السائدة حتى ليشعر أنه غريب عنه، فينظر بطل الرواية (روكانتان) إلى العالم وكأنه يراه لأول مرة، وينتابه إحساس بضرورة الهرب منه(١).

يقول سارتر على لسان أحد شخصيات روايته: «**هذا هو الغثيان، هذا العمى البديهي؟ ولكن هل أنا مخبول! كتبت عنه! الآن أنا أعلم: أنا موجود– العالم موجود – وأعلم أن العالم موجود. هذا كل شيء. ولكن هذا لا يهمني. غريب أن كل شيء لا يهمني: هذا أمر يرعبني بأنه منذ ذلك اليوم المشهور عندما كنت أريد القيام بقفزات. كنت أرمي تلك الحصاة، أنظر إليها. عندها بدأ كل شيء: شعرت أنه موجود. وبعد ذلك، حصل الغثيان معي عدة مرات؛ من وقت لآخر تأخذ الأشياء في الوجود في يدك. حصل الغثيان أيضاً في مقهى..... ثم غثيان آخر، قبل، في الليلة التي كنت أنظر فيها من خلال النافذة..... وغثيانات أخرى**»(٢).

ويعالج كامو غربة الإنسان عن الآخرين في جل أعماله تقريباً، ففي رواية الطاعون مثلاً يصور العزلة الني تصيب بلدة (وهران) – التي تدور فيها أحداث الرواية – عن البلاد الأخرى التي تحيط بها لما حل بها من وباء خطير هو الطاعون الذي قضى على حياة أغلب السكان، وهذه الغربة التي أصابت البلدة انعكست على كل فرد من أفرادها فشعروا بأنهم محاصرون أو سجناء ضمن بلد غريب عنهم أضحوا فيه غرباء حتى عن ذواتهم، يقول: «**فبينا [فبينما] كانوا حتى ذلك الحين قد فصلوا عذابهم فصلاً ضارياً عن المصيبة الجماعية، نراهم الآن يرضون أن يمزجوه بها. لقد فقدوا الذاكرة والأمل، فعاشوا في الحاضر. والحق أن كل**

---

(١) انظر: عبد الفتاح الديدي، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٢، ١٩٨٥م، ص١٤٧.

(٢) سارتر، جان بول، الغثيان، ص١٧٢.

شيء كان يصبح لهم حاضراً. وينبغي أن نعترف بأن الطاعون قد انتزع من الجميع القدرة على الحب، بل حتى على الصداقة. ذلك أن الحب يتطلب شيئاً من مستقبل، ولم يكن باقياً لنا بعد إلا اللحظات»(١).

إن الموت برأي كامو عامل هام من عوامل الاغتراب فمواجهته تزيد من إحساسه بلا جدوى الحياة وبعدم أهمية أي شيء فيها وبأنه غير يقيني ما عدا واقعة الموت، وهذا ما تجسده روايته (الغريب) التي توضح أثر الموت في العبث وبالتالي في الاغتراب، يقول على لسان البطل: «**أما أنا، فقد بدوت صفر اليدين، إلا أنني كنت واثقاً من نفسي، واثقاً من كل شيء لا بل كنت أكثر ثقة منه..... كنت واثقاً من حياتي، ومن هذا الموت المقبل»**(٢).

وينظر كامو للاغتراب من زاوية العزلة التي تنتاب الإنسان عندما يعجز عن القدرة على التفاهم مع الآخرين، فيتهمهم بعجزهم عن الفهم، كما يوضح ذلك في مسرحية كاليجولا التي يشعر بطلها الملك كاليجولا بانعزاله عن العالم المحيط به بعد وفاة أخته (دوروزيلا) ويحاول طلب المستحيل، ويتّهم من يعارضه بافتقاره إلى ملكة الفهم، فيبدأ التواصل بينه وبينهم بالانتفاء، يقول: **«علمت أن الناس يصيبهم القلق، لكني لا أفقه ما تعنيه هذه الكلمة. ظننت كما ظن الآخرون، أنه مرض الروح، فإذا بي أرى الجسم يتلوّى. تؤلمني بشرتي وصدري وأطرافي. أشعر بالغثيان، ورأسي يدور. إلا أن الأكثر رعباً – هو فقداني حاسة الذوق، إذ لا طعم للدم أو للموت أو للحمى لكنها جميعاً تشترك في مذاق واحد. ويكفي فقط أن أحرّك لساني، حتى يسودّ كلُّ ما حولي ويخيّم الظلام. إن الناس يثيرون اشمئزازي. آه كم هو صعب ومر أن يصبح المرء إنساناً»**(٣).

---

(١) كامو، ألبير، الطاعون، ص١٨٢.

(٢) كامو، ألبير، الغريب، ص١٤١.

(٣) كامو، ألبير، كاليجولا، ص٣١.

ومن الأسباب التي تؤدي إلى تعميق وزيادة اغتراب الناس عن بعضهم عند كامو، اللغة، التي يستخدمها الناس للتواصل فيما بينهم، والتي تكون في معظم الأحيان مستعصية على الفهم، وقد تؤدي إلى غير مؤداها غالباً، فيتباعد الناس عن بعضهم بدلاً من تواصلهم، وربما ينقلب عجز الكلمات وعدم قدرتها على إيصال المعنى المقصود منها إلى خناجر موجهة إلى قلب البشر وحياتهم، فتزيدهم بؤساً وعزلة، فكلما كانت اللغة متداخلة وغريبة كلما كان العالم لامعقولاً، لهذا يعيب كامو على البشر استخدامهم لغة معقدة للتواصل، ووجوب اعتماد الكلمات البسيطة بدلاً منها(١).

ولقد ألف كامو مسرحية (سوء تفاهم) التي توضح أهمية مسألة اللغة ودورها في الحياة، فيقول:«**إن الصمت لمميت، ولكن الكلام هو أيضاً، خطر، ما دامت الكلمات القليلة التي تفوّه بها قد فعلت كل شيء**»(٢).

فاللغة تفقد معناها ودورها في عالم مفكك لامعقول، فهي كالمرآة تعكس عبثية العالم ولا جدواه، وهذه الغربة التي يستشعرها الإنسان في غربته عن الآخرين، تنعكس داخله؛ فيبدأ بالإحساس بغربته عن ذاته وعجزه عن فهمها، فيشعر الإنسان أنه يتخبط مع ذاته، فلا يعدّ قادراً على فهمها أو استيعابها وتقبلها، فيغدو كالتائه، لا يحدد ذاته من هو، يقول كامو على لسان البطل مورسو: «**لقد عشت بطريقة معينة، وكان بإمكاني أن أعيش بطريقة أخرى. لقد فعلت هذا، ولم أفعل ذاك من الأمور. لم أصنع هذا الشيء، فيما كنت أصنع ذاك**»(٣).

---

(١) انظر: عماد الدين خليل، فوضى العالم في المسح الغربي المعاصر، مؤسسة الرسالة للنشر، بيروت، ١٩٧٧م، ص٨٥-٨٨.

(٢) كامو، ألبير، سوء تفاهم، ترجمة جورج سالم وموريس جانجي، منشورات دار الثقافة، دمشق، ط١، ١٩٥٩م، ص٧٧.

(٣) كامو، ألبير، الغريب، ص١٤١.

وهذا ما عبر عنه سارتر، في معالجته لقضية اغتراب الإنسان عن ذاته وعن الآخرين، وخاصة في رواية (الغثيان) التي تصور الإنسان الذي يتعرف على ذاته، فيهرع خوفاً منها، يقول: «**اضطررت أن أنظر إلى نفسي أكثر: ما رأيته هو أكثر من قرد، عند حافة عالم النبات، عند مستوى المديخ**(١)**. هذا يعيش، أقول لا؛ ولكن ارتعاشاً، أرى لحماً باهتاً يتفتح ويختلج بتنازل. العيون خاصة، عن قرب، تبدو فظيعة. إنه شبه زجاجي لا يلمع، رخو، أعمى، حَمَارٌ، وكأنه حراشف سمك. أستند بكل ثقلي على حافة الخزف الصيني، أقربُ وجهي من المرآة حتى أكاد ألمسها. العينان، الأنف، الفم يختفي: لا يبقى شيء بشري. تجاعيد بنية عند كل جهة من انتفاخات الشفتين الحارة، شقوق، حُفَر خلد**»(٢).

فيرى البطل نفسه وكأنه سمكة، وكأنه ينفي الصفة البشرية عن ذاته، فيتساءل دوماً هل هو حيّ ؟ ولماذا؟ وما هي صفاته؟ فتتم هذه التساؤلات عن إدراك إنسان مهمّش داخلياً جفّت جميع مشاعره وجعلته في صراع دائم مع ذاته ومع حقائق الأشياء، مما يشعره بالخوف والاشمئزاز من ذاته، ومن كل ما يحيط به، فيتبين له قدر جهله بالحياة وعجزه عن مجاراتها وتقبّلها(٣).

ومن خلال البحث في معنى الاغتراب وكيفية معالجة كامو له ولأسبابه، نجده على علاقة وثيقة بالعبث؛ فأحدهما يؤدي بالضرورة إلى ظهور الآخر، فالإحساس بالعبث وبلا معنى الوجود وبانتفاء القيم يولد الإحساس بغربة الإنسان عن المجتمع وقيمه وبالتالي غربته عن ذاته، ومن وجهة أخرى فإن الإحساس بالغربة وبالوحدة والعزلة عن المجتمع واستلاب حرية الفرد وخصوصيته يؤدي إلى انعدام قيم الأشياء في نظر ذلك الإنسان، ويصرف لديه الإحساس بعبثية الوجود ولا معقوليته.

---

(١) المديخ: جنس حيوانات بحرية من المجوفات.

(٢) سارتر، جان بول، الغثيان، ص٢٦.

(٣) انظر: كولن ولسن، المعقول واللامعقول في الأدب الحديث، ترجمة أنيس زكي حسن، دار الآداب، بيروت، ط٥، ١٩٨١م، ص٨٧-٩١.

وذلك يستدعي التساؤل الحتمي عن معنى الحياة وقيمة الوجود، فتأتي الإجابة عند بعض الأفراد برفض الحياة وتفضيل الانتحار وهذا الحل الذي رفضه كامو بعد أن عالجه وبحث أسبابه وأنواعه.

٣- الانتحار:

إن معاناة الإنسان في الحياة وما يتعرض له من انفعالات مؤلمة كالقلق واليأس والاغتراب أمام ما يواجهه من موت وعدم، يحثه على البحث عن سبيل للخلاص من هذا البؤس والعبث، الذي أفقده ذاته ومزق شخصيته، ليرسم طرقاً جديدة تعطي الحياة معنىً حقيقياً، فيصطدم بحتمية الموت، الذي يشعره بالعجز والإحباط والقنوط، مما يدفعه إلى اتخاذ الحلّ السلبي للخلاص المتمثل بالانتحار، المتضمن إنكار معنى الحياة ووجوب القضاء عليها بالموت الإرادي طالما أن الموت قدر الإنسان لا محالة مهما فعل[١].

ينظر كامو إلى المنتحر على أنه الإنسان اليائس الذي عجز عن نفي العالم بكل ما فيه من عبث وزيف وفوضى فيقوم بنفي نفسه بإرادته، وهو بهذا يلغي كل قيمة للحياة.

ويتم التساؤل عن شرعية الانتحار، فالإنسان لم يختر وجوده بنفسه فهل يحق له أن يختار إنهاءها والإجهاز عليها بذاته؟ وهل من معنى حقيقي للحياة؟ أيجب رفضها أم قبولها كما هي؟ ألها قيمة تستدعي عناء عيشها ومكابدة آلامها؟ أم أنها عديمة القيمة والأهمية وبالتالي تسويغ شرعية إنهائها والقضاء عليها ؟

لعلّ الإنسان عندما يقدم على الانتحار يفكر في سبب وجوده، وهل هناك مسوغ لما يعترضه من آلام ومآس وهذا يقوده إلى الاختيار بين عدة إمكانيات؛

---

(١) انظر: أنس شكشك، فلسفة الحياة وحكمة الوجود، دار الحافظ للكتاب، حلب، ٢٠٠٦م، ص١٦٠-١٦١.

فإما أن يقبل الحياة كما هي، أو يثور على قيمها وهو يعيش فيها، أو يعمد إلى الخلاص البائس بالقضاء على حياته.

ولهذا يعدّ أول مسوّغ يضعه المنتحر ليجوز قيامه بالانتحار هو اعتبار الانتحار مفرّاًً، إذ يظنّ أن بموته إنما يقضي على متاعب الحياة وعبثيتها، أما المسوّغ الآخر الذي يضعه فيتمثل في استخدامه حريته، ولكنه ما إن يستخدمها حتى يهدمها وينفيها بنفيه ذاته، فالانتحار بمثابة المحاولة الفاشلة في استرجاع الإنسان حريته الضائعة منه، فعندما يفلت من بؤس الحياة وعبثها، يقذف نفسه إلى الموت والفناء، وعندها لا أثر ولا جدوى لحريته، كما يحلل المنتحر انتحاره بسعيه وراء أفكار وأوهام يتمسك بها فيحاول التضحية بذاته من أجلها... وهذه التفسيرات ما هي إلا مسوغات واهية يستخدمها المنتحر ليخفي يأسه، فالانتحار ما هو إلا نتيجة من نتائج اليأس والاغتراب والعبث [١].

ولهذا اهتم كامو بمسألة الانتحار وعالجها في كتابه (أسطورة سيزيف) لأنها تستدعي البحث عن معنى الحياة وقيم الوجود من جهة، ولأنها من جهة أخرى بمثابة المنبع الذي وسم جلّ اتجاهه الفكري، وعبر عنه في مؤلفاته، حتى عدها المسألة الوحيدة الجديرة بالبحث والاهتمام.

وإن البحث بهذه المسألة يعدّ أمراً ملحّاً وهاماً وليس مجرد بحثاً ثانوياً فعندما يجد الإنسان الحياة خالية من القيم والمعنى يشعر بعبثها ولا جدوى مكابدتها، ولكن عليه ألا يهرب منها مستسلماً لفكرة الانتحار، بل عليه مكابدتها بكل ما فيها من مآسٍ وأزمات لامعقولة.

لذلك نقد كامو الفلاسفة الوجوديين لأنهم دعوا إلى الانتحار الفلسفي أو كما يسميه كامو الوثبة الميتافيزيقية التي تلغي دور العقل، مع أن نقطة انطلاقهم كانت التفكير بالعبث، إلا أن الحل الذي اعتمدوه يلغي العبث؛ فبعد

---

(١) انظر: ليون مينارد: الانتحار والأخلاق، ترجمة: عادل العوا، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، ط١، ١٩٨٧، ص٣٠-٣٤.

أن يمتدح كامو كيركيجارد الذي عانى تجربة العبث بكل ما تنطوي عليه من قلق ويأس وخوف وعذاب، ينقده لاتخاذه موقفاً دينياً من أجل الخلاص من هذا العبث مضحياً بالعقل، وهذا ما يسميه كامو بالقفزة أو الوثبة الدينية، ويربط كيركجارد العبث بالمفارقة التي يعني بها الجسر الذي يصل فيه الفكر الإنساني إلى الإله، يدفعه في ذلك عاطفته وحنينه اليائس للوصول إلى المجهول، يقول: «**وفي هذه الحالة فإن كل إنسان من جيلي لا يقف عند الإيمان ليكون حقاً إنسان أدرك ما تنطوي عليه الحياة من رعب.... ومن ثم فإن كل من لا يقف عند الإيمان يعدّ رجلاً متصالحاً في الألم ومتصالحاً مع الألم، ومن ثمّ فإن كل من لا يقف عند الإيمان في المقام التالي (فإذا كان لم يفعل ما قد سبق، فلا داعي لأن يزعج نفسه بالإيمان)- في المقام التالي فعل الشيء الرائع، واحتضن الوجود كله بفضل اللامعقول** »(١).

ويرى أن عجز الإنسان عن معرفة المجهول يولّد لديه القلق الذي يصدر عن العبث المطلق، والذي يقصد به الإله، ويرى كامو أن كيركجارد ليس أميناً لهذه العلاقة بين لامعقولية العالم، وحنين العقل إلى الفهم، عندما يدرك استحالة الهروب من اللامعقولية، يسعى إلى إنقاذ نفسه من هذا المطلب اليائس بالالتجاء إلى المسيحية، فاللامعقول يؤدي إلى اليأس، ولكن اليأس عند كيركجارد مجرد حالة هي الخطيئة، يقول كامو عن ذلك: «**لا شيء هنالك أعمق من وجهة نظر كيركغارد مثلاً التي يكون اليأس بها حالة وليس حقيقة – حالة الخطيئة نفسها. لأن الخطيئة هي التي تبعد عن الله. واللا جدوى، التي هي الحالة الميتافيزيكية [الميتافيزيقية] للإنسان المدرك، لا تقود إلى الله**»(٢).

---

(١) كيركيجارد: خوف ورعدة، ص٦٧.

(٢) كامو، ألبير، أسطورة سيزيف، ص٤٩.

ولعلّ سبب نقد كامو لكيركيجارد أنه قد اختار أن يجعل العبث مجرد طريق إلى العالم الآخر(الإلهي)، مضحياً بالعقل مقابل الدين وكأنه بهذه الوثبة يعلو على العبث الذي يريد كامو البقاء فيه وعدم الهروب منه(١).

ويوجّه كامو نقداً إلى ياسبرز لأنه يلجأ إلى الانتحار الفلسفي، عندما يرى أن الوجود قائم في صميمه على فكرة الفشل والعجز عن إدراك الوجود، إذ يراه يغوص في قلق التجربة الوجودية ولكنه مع ذلك يعجز عن تقديم تفسير معقول للعبث، وبالتالي فهو لا يقدم أي حلّ جديد إنما يقفز على الوجود ويتجه إلى عالم الغيب، ليؤكد أن ما وراء الحجب هو اللا جدوى، فيجعل من اللاجدوى بمثابة الإله، يقول كامو: **«ألا يكشف الفشل، بدون أن تكون هنالك أية إمكانية للتفسير والإيضاح، لا عن غياب، وإنما عن وجود ذلك الذي هو وراء الحجب؟ – إنه يعرف ذلك الوجود، الذي يوضح كل شيء فجأة وعبر فعلٍ أعمى من أفعال الثقة البشرية، بقوله إنه– الوحدة اللامتصورة للعام والخاص– وهكذا تصبح اللاجدوى إلهاً»**(٢).

ولعلّ السبب وراء نقد كامو لياسبرز هو إهماله دور العقل وقدرته عندما لجأ إلى عالم الغيب للفرار من العبث بدلاً من مواجهته، وينقد كامو (هيدجر) أيضاً لأنه عندما درس الوجود وعالج قضاياه (كالألم والهم ومعنى الوجود...) إنما عالجها بأسلوب معقد وبارد ،ولذلك يصفه كامو بأستاذ الفلسفة الذي بين أن القلق هو الصفة الأساسية الملازمة للإنسان في العالم، والذي قد يصطبغ أحياناً بصبغة الخوف، يقول كامو: **«يبحث هايديغر الوضعية البشرية ببرود ويعلن أن ذلك الوجود مذلل. والحقيقة الوحيدة هي – القلق – في سلسلة الكائنات كلها»**(٣).

---

(١) انظر: عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي، ص٤٨–٥٠.

(٢) كامو، ألبير، أسطورة سيزيف، ص٤٢.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٢.

كما يرفض كامو اقتصار هيدجر على فكرة واحدة من أفكار كانط المتمثلة بأن العالم يملؤه العذاب، فيعدّد أسباب العذاب ومظاهره، كالمللّ الذي ينتاب الإنسان العادي من إحساسه بثقل الوجود، والهلع الذي يفاجئ الإنسان عندما يواجه فكرة الموت ويتأمل فيها، فالوجود يعني عنده العلوّ(١). يقول: **«والوقوع داخل العدم معناه أن تنبثق كل آنية «عبر» الموجود بأسره، وهذا البزوغ عبر الموجود، نسميه «العلوّ»transcendence، فإذا لم تكن الآنية– في مبدأ ماهيتها– لاتعلو، أي إذا لم تبق داخل العدم، إذا لم تفعل ذلك فإنها لن تستطيع مطلقاً أن تقيم علاقة«مع»الموجود، وتبعاً لذلك «مع» نفسها»**(٢).

ويجب على الإنسان أن يفتش دوماً عن الطريق وسط عذابات وآلام الحياة، وكأن هيدجر ينتظر من الإله أن يقدم للإنسان سبل الخلاص، وهذا ما يسميه كامو بالقفزة التي تتعالى على العبث وتعمل على الهروب منه. يقول كامو: **«إنه لصوت العذاب، وهو يرجو الوجود– أن يعود من ضياعه في– هم– المجهولة– ويرى هايديغر أيضاً أن المرء يجب ألا ينام، وإنما يجب عليه أن يظل ساهراً حتى يحين التنفيذ. إنه يقف في هذا العالم اللامجدي ويشير إلى طبيعته العابرة. وهو يفتش عن الطريق وسط هذه الخرائب»**(٣).

ويؤخذ على كامو أنه حين نقد هيدجر قد اقتصر على مؤلفاته الأولى مهملاً نتاجه الأخير.

ويستطرد كامو في نقد القفزة التي أعلنها الفيلسوف الروسي (ليون شيستوف) Lev Chestov (١٨٦٦م– ١٩٣٨م) الذي عدّ العبث معبراً للوصول إلى الإله، معلناً بذلك تجاوزه لمقاييس العقل، فهو وإن انتهى بعد تحليله للوجود إلى إثبات لا معقوليته، فإنه لا يقرّ صراحةً بأن الوجود لا مجدي، إنما يعدّ الوجود هو (الإله)

---

(١) انظر: عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي، ص٥٠– ٥٣.

(٢) هيدجر، مارتن، ما الفلسفة؟، ص١١٥.

(٣) كامو، ألبير، أسطورة سيزيف، ص٣٣.

الذي ينبغي على الإنسان أن يسلمه شؤون حياته ومصيره، وإن لم يجد مسوغا معقولاً لذلك ففيه تكمن اللاجدوى، يقول كامو عن ذلك: «**لأنه، في نهاية تحليلاته العنيفة، يكتشف اللاجدوى الأساسية في الوجود كله، ولكنه لا يقول: – هذه هي اللاجدوى –، وإنما يقول– هذا هو الله: يجب علينا أن نعتمد عليه حتى إذا لم يكن يتجاوب مع أي من أنواعنا المعقولة**»(١).

كما يصف (شيستوف) هذا الإله بالحقد والقساوة كدليل على عظمته، ويحثّ البشر على العودة إليه، وهذا ما يدعوه كامو بالقفزة التي يلغي فيها الإنسان عقله، بينما يدعوها شيستوف بالحقيقة والخلاص والتحرر من سلطة العقل اللامجدية، فالعقل برأيه عبثي، يهرب من الأبدية ويغرق في الوجود الإنساني ولهذا يرى كامو أن شيستوف قد ألغى أحد طرفي معادلة العبث وهوحاجة العقل إلى الفهم والمعرفة، وهو بذلك يلغي العبث، وهذا ما يرفضه كامو، وهذا الموقف الرافض لفلسفة شيستوف يوجهه كامو أيضاً ضد **(كافكا)** Franz Kafka (١٨٨٣م– ١٩٢٤م) في المقالة التي أوردها في خاتمة كتابه **(**أسطورة سيزيف**)**؛ إذ يصف فيها نتاج كافكا باللامجدي، لأن كافكا يصور بطل رواياته على أنه الإنسان الذي يعبر الفجوة من الأمل إلى اليأس، ومن الحكمة اليائسة إلى العمى العقلي، ولأن كافكا يبرز التناقضات التي يعيشها الإنسان والتي تحثه على اللجوء إلى الإيمان للهرب من اليأس، أملاً بما هو ديني(٢). ويقول كافكا في كتابه رسالة إلى والد: «**ورغم ذلك ينبغي عليّ – هكذا تقرر ظروف الصراع وضرورة الحياة– أن أختار اللاشيء**»(٣).

وينقده كامو بقوله: «**فنتاجه عام.... إلى الحدّ الذي يصور به وجه الإنسان المتحرك عاطفياً وهو يهرب من البشرية، مستمداً من تناقضاته أسباباً للإيمان،**

---

(١) المصدر السابق، ص٤٣.

(٢) انظر: ألبير كامو، أسطورة سيزيف، ص٤٥–٤٧.

(٣) كافكا، فرانز، الآثار الكاملة مع تفسيراتها، ترجمة ابراهيم وطفي، وطفي، طرطوس، ط١، ٢٠٠٢م، ص٦٦١.

أسباباً للأمل من يأسه الخصب، مسمياً الحياة تدربة القتال على الموت. إنه عام لأن وحيه هو ديني»[١].

ولعل السبب الذي أدى إلى نقد كامو لكافكا أيضاً هو القفزة (الوثبة) نحو المتعالي، نحو الإيمان، للخلاص من لامعقولية الوجود، وبهذا لا يكون كافكا أميناً للتجربة العبثية أيضاً وهذا يشبه النقد الذي وجهه كامو إلى (هوسيرل) Edmund Husse (١٨٥٩م- ١٩٣٨م) أيضاً ولكن بتفصيل أشمل، وربما يعود السبب في ذلك التفصيل إلى تأثيره الواضح على الفلاسفة الوجوديين عامة وعلى كامو خاصة، إذ يرى كامو أن المنهج الظاهراتي الذي وضعه هوسيرل كان يمكن أن يكون تحليلاً لظاهرية العبث، وكان ينظر إلى المنهج الفينومنولوجي على أنه عملية عبثية، فهوسيرل أوجد الصلة التي ظلت لعهود بعيدة مفقودة بين الذات والموضوع، فهو يرى في نظريته القصدية أن الوعي يتجه دوماً نحو موضوع ما، أو هو وعي بموضوع ما[٢]. يقول: «**لابد أن يكون هنا ضرب من ضروب القصدية غير المباشرة، ابتداءً من الطبقة العميقة (للعالم الأولي)، التي تبقى على كل حال أساسية بصورة دائمة. إن هذه القصدية تدل على (ترافق بالوجود) ليس قط، ولا يمكن أن يكون أبداً موجوداً هناك (بشخصه). وإذن، فالأمر يتعلق بنوع من أنواع الفعل الذي يجعل الآخر (حاضراً معي)، وبنوع من أنواع الحدس بالمماثلة سنطلق عليه عبارة (الشعور بالحضور)»**[٣].

وهذا ما يسميه كامو بالعملية العبثية، ولكن هوسيرل لم يتوقف عند هذه الفكرة، إنما تجاوزها عندما عمل على استخدام التأمل للوصول إلى الماهيات الثابتة التي تتجاوز العالم الواقعي، فأدخل مجموعة من المثل والحقائق العليا في إطار

---

(١) كامو، ألبير، أسطورة سيزيف، ص١٥٧.

(٢) انظر: عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي، ص٥٤- ٥٥ .

(٣) هوسرل، أدموند، تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٥٨م، ص٢٤٢.

الوعي، وهو بهذا – كما يرى كامو – يقوم بقفزته العبثية نحو المتعالي (الترانسندنس) الذي رفضه هوسيرل في البداية، فينتقل هوسيرل بهذه القفزة من المعقول شطر اللامعقول، يدفعه إليه القلق الذي أثار كيركجارد قبله [١].

يقول كامو: «**وهكذا أجد أن هوسيرل يريد أن يجعل من الحقيقة السايكولوجية حقيقة معقولة. فبعد إنكاره القوة المتماسكة في العقل البشري، يقفز بهذا إلى العقل الخالد**»[٢].

ويستنتج كامو من نقده لهوسيرل وللفلاسفة الوجوديين، أنهم جميعاً تجاوزوا حدود العقل باتجاه المتعالي أو الترانسندنس، وآثروا الانتحار الفلسفي للخروج من العبث ولكنهم بهذا يقفزون في بحر اللامعقول.

وينبع الانتحار عند كامو من عدة أسباب؛ من أهمها الإحساس بسخافة العالم وعبثية الحياة، وهذا يمثل الإجابة السلبية عن تساؤل: هل تستحق الحياة أن تعاش؟. وهذا ما يقوله كامو: «**إن المرء ينتحر لأن الحياة لا تستحق أن تعاش؟**»[٣].

فالانتحار عند كامو هو الاعتراف بلا جدوى الحياة، فالمنتحر يختار الموت بإرادته معترفاً بعدم إمكانية تسويغها، إذ ينكر وجود أي معنىً عميق للحياة، أومجوز معقول لها، ويظن أنه بانتحاره يستطيع الهروب من العبث والقضاء عليه، وهو بهذا الاختيار إنما يقوم بإلغاء المنطق من حياته ويسعى وراء أوهامه، فيقول كامو: «**الموت طوعاً يتضمن أنك قد أدركت، حتى غريزياً، صفة تلك العادة المضحكة، وعدم وجود أي سبب عميق للعيش، الصفة اللا عاقلة لذلك الدأب اليومي، ولا جدوى العذاب**»[٤].

---

(١) انظر: عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي، ص٥٥.

(٢) كامو، ألبير، أسطورة سيزيف، ص٥٥.

(٣) المصدر السابق، ص١٧.

(٤) المصدر نفسه، ١٤.

لهذا يرفض كامو الانتحار الجسدي لأنه لا يحلّ العبث، ولا يحقق للإنسان الغاية التي يصبو إليها بموته، فهو بمثابة حلّ بدائي أولي، وهروب من العالم واستسلام لليأس، وربما يعود رفض كامو للانتحار الجسدي أنه يقوم بإلغاء أحد عنصري التجربة العبثية؛ الوعي أو الذات، ولكن العبث يولد من الوعي، فالحياة تتطلب إذاً إبقاء العبث، ولذلك ينقلب التساؤل عن أفضلية العيش إذا لم يكن للحياة معنى(١). يقول كامو: **«إنها تعاش بصورة أفضل إذا لم يكن لها معنى»**(٢).

فأن يحيا الإنسان هو أن يقبل مأساة الوجود ويبتعد عن الحلول الميتافيزيقية في علم الغيب، وأن يختار الحياة مبتعداً عن التعلق بأي أملٍ ديني، لأنه بذلك يحاول الهروب من التجربة العبثية، وهذا ما يسميه كامو بالانتحار الفلسفي الذي يرفضه رفضاً تاماً، ويعتقد أن هذا الموقف (الهروب أملاً في حقيقة متعالية) هو موقف الفلاسفة الوجوديين الذين نقدهم بشدة، فكامو يرفض الانتحار بكل أشكاله الجسدية والفلسفية، ويصرّ على العيش ضمن اللاجدوى وعدم الفرار منه إنما مواجهته، **«والانتحار، بطريقته، يحل اللاجدوى. إنه يضيق الخناق على اللاجدوى بنفس الموت»**(٣).

لقد كان السؤال الأول الذي طرحه كامو: (ما إذا كانت الحياة تستحق أن تعاش؟) أما الآن فيرى أن الحياة تعاش بصورة أفضل كلما كانت خالية من المعنى، لذلك يرى أن الأفضل للإنسان أن يعيش في العبث، ويبقي عليه، لذلك يقول: **«العيش هو إبقاء اللاجدوى على قيد الحياة. وإبقاء اللا جدوى على قيد الحياة هو قبل أي شيء آخر، التأمل فيها»**(٤).

وهو بهذا يبقي على عنصري التجربة؛ وهما الوعي والعبث، لهذا يناقش الحلول المقترحة للخروج من هذه التجربة العبثية، فيبدأ برفض الانتحار رفضاً تاماً

---

(١) انظر: روبير دولوبيه، كامو والتمرد، ص٩-١٦.

(٢) كامو،ألبير، أسطورة سيزيف، ص٦٢.

(٣) المصدر السابق، ص٦٣.

(٤) كامو، ألبير، أسطورة سيزيف، ص٦٣.

كونه يمثل إقراراً بلا جدوى الحياة ولامعناها، ولأنه يحذف الوعي الذي يعدّ أحد طرفي العبث، وبالمقابل يطالب كامو بالإبقاء على العبث بدلاً من الهروب منه، أما الحل الثاني الذي يرفضه كامو هو الأمل أو التفاؤل بالغد وبالمستقبل الذي يظن الناس أنه سيشرح ويوضح فيه كل ما عجز الإنسان عن فهمه وتفسيره، وهذا الحل كما يرى كامو يعادل حل الانتحار ولكن الفارق يكمن في أن الانتحار يقضي على الوعي، أما الأمل يقضي على العبث بحد ذاته ويبقي على الوعي وبهذا يحرم الوعي من موضوعه الذي هو العبث، فلا يبقى لدى كامو حلاً للعبث سوى التمرد الذي يدفعه إلى ذلك الوعي بالعبث، الوعي بأن الحياة لامعقولة وكل ما فيها ألم ويأس وقلق، وينادي التمرد بإبقاء العبث موجوداً من أجل مواجهته والتمرد عليه، معتمداً على الوعي بأسوار العبث وحدوده، فالوعي عندما يدرك هذه الأسوار والحدود يقوم برفض العبث ويؤسس للتمرد(١). ويرى كامو أن هناك ثلاث نتائج تترتب على موقف العبث وهي كما يقول: «**إنني أستنتج من اللا جدوى ثلاث نتائج، وهي ثورتي، وحريتي، وانفعالي**»(٢).

ومن هذه النتائج :الحرية؛ إذ يرفض بحث الحرية الميتافيزيقية والتعلّق بحرية أبدية ويكتفي بحرية التفكير الإنساني وحرية سلوك الإنسان ويعدّها الحرية الحقيقية الوحيدة لدى الإنسان، وتنتج هذه الحرية من وعي الإنسان اللامعقول للقيود المفروضة عليه في عالم لامعقول عديم القيم، هذا الوعي بالقيود وبضآلة نصيبه من الحرية إنما يمثل جزءاً من إدراكه للعبث ووعيه به، وهذا النوع من الحرية إنما يمثل أدنى درجات الحرية التي تعتمد على الحرية الحاضرة في حياة الإنسان والتي لا ينتظر فيها حرية تستمر ما بعد الموت(٣).

---

(١) انظر: مكاوي، ص٩٢- ٩٣.

(٢) كامو ألبير، أسطورة سيزيف، ص٧٤.

(٣) انظر: جون كروكشانك: ألبير كامي وأدب التمرد، ص٩٦- ٧٩.

ويوضح كامو ذلك بقوله: «**الموت والتفاهة هما مبادئ الحرية الوحيدة المعقولة: تلك التي يستطيع القلب البشري أن يجربها ويعيشها. وهذه هي النتيجة الثانية**»(١).

إن وعي الإنسان بالعبث وبحريته المحدودة يدفعه إلى رفض المستقبل والاهتمام باللحظة الحاضرة ومحاولة الاستفادة منها بالكامل بكل لحظاتها، وهذا ما يدعوه كامو بأخلاق الكم، أي على الإنسان أن يزيد من عدد التجارب التي يعيشها بغض النظر عن مضمونها، فالحياة تقدم لكل فرد عدداً متنوعاً من التجارب، وعليه أن يراكمها ويزيد من عددها، وإذا أراد الإنسان أن يحيا فعليه أن يزيد من استمتاعه بالحياة، وأن يسمح للعبث بأن يعيش، ويكمن معيار نجاح الحياة العبثية لأي إنسان في عدد التجارب والسنين وليس عمقها ومحتواها، ولكن هذا العدد يتوقف على التوتر والانفعال الذي ينتاب الوعي الإنساني في كل لحظة من لحظاته(٢).

يقول كامو: «**إن الحاضر، وتتابع الحاضر، وتتابع الحاضر أمام النفس المدركة دائماً، هما المثل الأعلى للإنسان اللا مجدي. ولكن عبارة – المثل الأعلى – تلوح زائفة في هذا المضمار. الأمر لا يتعلق حتى ولا باستعداده الكامن، وإنما بالنتيجة الثالثة من تعليله العقلي**»(٣).

وبذلك يكون التوتر النتيجة الثالثة من نتائج فلسفة العبث الأخلاقية، والتي يدعو كامو أن يحيا الإنسان بها بكل ما تتضمنه من انفعال، وأن يكون لديه الشجاعة والذكاء لممارسة أخلاق العبث بابتعاده عن الأمل الديني، وأن يمارس

---

(١) كامو، ألبير، أسطورة سيزيف، ص٦٩.

(٢) انظر: عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي، ص١١٠.

(٣) كامو، ألبير، أسطورة سيزيف، ص٧٤.

حريته المحدودة والمؤقتة من خلال التأكيد على أخلاق الكم التي ترفع وتزيد من أهمية الوعي (البصيرة) وتوقظه من سباته مع التزامه بصفة التوتر[١].

وقد جسّدها كامو في جل أعماله، وفي النماذج الإنسانية الأربعة (دونجوان – الممثل – القاهر – الفنان المبدع)، والتي يعدّ الوعي أهم سمة من سماتها، وهذه النماذج هي أبطال العبث عند كامو إذ يعيشون حياتهم العبثية وهم على وعي بها، ليصلوا من خلالها إلى التمرد عليها، فشخصية دون جوان مثلاً هي الشخصية التي يجسدها بطل الإغراء والمغامرة الذي لا يقنع بأي قيمة حقيقية في الأشياء ولا يعترف إلا باللحظة التي يحياها آنياً[٢].

ويعدّ التمرد من أهم النتائج الأخلاقية المترتبة على موقف العبث ويتضمن التمرد التحدي والرفض المستمر لكل ما هو متعال، ويرفض الاعتماد على حقائق عليا تعلن التماسك في الوجود ويتحدى كل أنواع الهروب من العبث الممثلة بالانتحار أو وثبة الإيمان أو غيرها من الحلول التي تبعث على الشعور بالرضا، ويقوم هذا التحدي أساساً على الوعي (البصيرة والبراءة)، وهذا ما أوضحه كامو بقوله: «**التفاهة هي توتره المتطرف، وهو يحافظ على ذلك باستمرار المجهود الذي يبذله وحده، لأنه يعرف نفسه في ذلك الإدراك، وبتلك الثورة اليومية، إنما يقدم البرهان على حقيقته الوحيدة التي هي التحدي. هذا يمثل النتيجة الأولى**»[٣].

ويرتبط التمرد الذي يعتمد على الوعي والإدراك بالحرية والتوتر اللتين يعدّهما كامو النتيجتيين الأخريين للعبث، ولذلك نستنتج أن التمرد يعدّ بمثابة النتيجة الأولى لموقف العبث التي تليها النتائج الأخرى من حرية وتوتر، والتي ترتبط هي بدورها بالتمرد الذي يعده كامو اللحظة الثانية المتعلقة باللحظة الأولى – العبث– التي لابد من المرور بها وإحساسها ليتمكن الإنسان من التغلب عليها بالتمرد.

---

(١) انظر: روبير دولوبيه، كامو والتمرد، ص ٢٢– ٢٣.

(٢) انظر: عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي، ص٤٢.

(٣) كامو، ألبير، أسطورة سيزيف، ص٦٥.

خامساً: الفن والعبث عند كامو:

لقد كان لظروف الحرب العالمية الثانية أثر واضح في فلسفة كامو، إذ دعته إلى البحث في القضايا الاجتماعية التي تهمّ الإنسان، ولاسيما الأخلاقية منها كالحرية والتمرد والتضامن....، وتجلت هذه الأفكار بوضوح في أعماله الأدبية، إذ يعلن الفنان كما يفعل الفيلسوف سخطه على الواقع الذي يحياه بسبب تحكم الأنظمة البرجوازية المتسلّطة في تحديد وتخصيص الملكية، وزيادة الأعباء على الإنسان والتي تعمل على تشييئه وتغريبه عن ذاته وعن محيطه وعن المؤسسات والقيم والأنظمة الاجتماعية التي يتفاعل معها، وتعمّق كذلك الهوّة بينه وبين الوجود عامة، مما يدفعه إلى التمرد على هذا العالم اللامعقول أملاً بعالم مثالي لعلّه لا يجده إلا في الفن(١).

لذلك يرفض كامو التمييز بين الفيلسوف والفنان أو القول بأن هناك اختلافاً شاسعاً بينهما، بل يرى أن هناك امتزاجاً واضحاً بينهما بوصفهما يمثلان قلقاً وهمّاً مشتركاً، فالفيلسوف ملتزم بفكره وإنتاجه وهو على صلة وثيقة به، وكذلك الفنان لا يستطيع على الرغم من تعدد إنتاجاته الأدبية إلا أنه يعبّر عن شيء واحد يندمج فيه، ولذلك يرى أنه من الممكن أن يعدّ الفنان فيلسوفاً لأنه يعكس واقعه في إنتاجه،ويعالج الوجود الإنساني عامةً باستخدامه الصور والألفاظ واللغة(٢).

يقول كامو : «**والروائيون الممتازون العظام هم الروائيون الفلاسفة – أي أضداد كتّاب البحوث – فمثلاً، بلزاك، وساد، وميلفيل، وستندال، ودوستويفسكي، وبروست، ومالرو، وكافكا، هذا إذا أردنا أن نذكر القلائل. والحق أن تفضيلهم**

---

(١) انظر: مجموعة من المؤلفين السوفييت، دراسات في الأدب والمسرح، ترجمة نزار عيون السود، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٦م، ص١٧٦– ١٧٧.

(٢) انظر: زكريا إبراهيم: فلسفة الفن في الفكر المعاصر، دار مصر، القاهرة،١٩٦٦م، ص٢٠٤– ٢٠٥.

الكتابة بالتصورات بدلاً من البحوث المشبعة بالتعليل العقلي يوحي بفكر معين يشتركون فيه جميعاً، بعد أن اقتنعوا بلا فائدة أي مبدأ تفسيري، وبعد أن وثقوا من الرسالة التثقيفية التي يضطلع بها المظهر المحسوس وهم يعتبرون العمل الفني نهاية وبداية. إنه حصاد فلسفة غير معبّر عنها، تفسيرها وتنفيذها»(١).

إذاً هناك ترابط وتداخل وثيق بين الفلسفة والفن، فكلما اقتربت الفلسفة من الإنسان ومن حياته كلما ازدادت قرباً من الفن، وكلما أراد الفن أن يعبّر عن هذه المشكلات وجد نفسه بحاجةٍ ماسّة إلى الفلسفة، وبالمقابل لجأ الفلاسفة منذ القديم إلى الفن للتعبير عن أفكارهم، فتجسدت في قصائد وملاحم شعرية هامة مثل ملاحم هوميروس Homer وسوفكليس وملحمة جلجامش Epic of Gilgamesh.... وغيرها، الأمر الذي أدى إلى وجود ما يسمى بالأدب الفلسفي، فكلاهما يتفقان على الموضوع ذاته وهو دراسة الإنسان، ولكن كل من الفيلسوف والفنان يضفي تجربته الذاتية في عمله(٢).

يقول نيتشه : **«ما الفيلسوف؟ ذاك أمر يصعب تعلّمه تحديداً لأن تعليمه ممتنع: فعلى المرء أن يعلمه عن تجربة، أو أن يكون له الكبرياء بأن لا يعلم...... إن التفكير وحمل شيء على (محمل الجد)، (حمل ثقله) وجهان لعملة واحدة لديهم: فهكذا وحسب (جربوه). وقد يكون للفنانين هنا حاسة شم أكثر إرهافاً. هم الذين يعلمون جيداً أن شعورهم بالحرية والرهافة والقوة، بالإبداع في الطرح والتصرف والتشكيل، يبلغ أوجه بالذات، حين لا يعودون يفعلون أي شيء (إرادياً) بل كل شيء ضرورة»**(٣).

ولعلّ هذا ما يؤمن به كامو من حيث إيجاد علاقة وثيقة بين الفنان والفيلسوف لهذا تتجسد أفكاره الفلسفية في مجال الفن، حتى إن البحث في

---

(١) كامو، ألبير، أسطورة سيزيف، ص١١٩- ١٢٠.

(٢) انظر: علي الشامي، الفلسفة والإنسان، ص٣١٣- ٣١٦.

(٣) نيتشه، فريدريك، ما وراء الخير والشر، ترجمة جيزيلا فالور حجار، غروب في، بيروت، ط١، ١٩٩٥م، ص١٨١- ١٨٢.

أبحاثه وأعماله الأدبية يمكّن الباحث من فهم موقفه الفلسفي بصورة أوضح وأقل تجريداً.

ويربط كامو بين الفن والعبث السائد في الوجود، ويرى أن الفيلسوف محتّم عليه مواجهته والتمرد عليه، فكذلك الفنان يواجهه، ولا بد أن يتمرد عليه ويعيد صياغته بطراز فني يصدر عن إبداعه الخاص، فمهمة الفن هو العمل على تقليد الحياة بما أن الوجود كله في حدّ ذاته ليس سوى تقليد للاجدوى(١).

كما يقول كامو: «**وكل الوجود بالنسبة للإنسان الذي يدير ظهره إلى الأبدية هو فقط تقليد هائل تحت قناع اللا جدوى. والخلق هو التقليد العظيم**»(٢).

ولكنه لا يقصد من هذا التقليد الغرق في الواقعية بمجال الفن، إذ يرفضها لأنها تصوّر الواقع بكل ما يحمله من قيم برجوازية تبعده عن الفن الحقيقي الذي يقصد به الوصف والتجربة، وهو دائم الوجود في العالم، يعتمد التعبير وسيلة أساسية في التواصل وهذا ما يُكسِب الفن قوته وغرابته، وعالم الفن هو عالم الصور والأصوات والألوان، لذلك فهو لايهتم بالتحليل والتفسير بقدر ما يهتم بالوصف والتجربة(٣).

يقول كامو في «خطاب السويد» عن رفضه للواقعية في الفن: «**إن المجتمع وفنانيه إذا لم يوافقوا على هذا الجهد الطويل الحر، إذا استسلموا لراحة التسلية أو انساقوا إلى النمطية، أو ألاعيب الفن للفن، واستجابوا لدعوة الفن الواقعية ارتدّ الفنانون إلى العدمية والعقم**»(٤).

---

(١) انظر: عبد المسيح ثروة، دراسات في المسرح المعاصر، منشورات مكتبة النهضة، بغداد، ط١، ١٩٧٢م، ص١٩-٢٠.

(٢) كامو، ألبير: أسطورة سيزيف، ص١١٢.

(٣) انظر: هورست ريديكر، الانعكاس والفعل: دياكتيك الواقعية في الإبداع الفني، دار الفارابي بيروت، دار الجماهير، دمشق، ١٩٧٧م، ص١٣-١٤.

(٤) كامو، ألبير، وجها الحياة، ص٤٠.

ومع ذلك لا يقتصر عمل الفنان على الوصف والتجربة فقط إنما يهدف إلى عملية الخلق الفني، خلق المصير الخاص للإنسان ضمن إطارٍ فني، وهذه القدرة تمكّن الفنان من قهر العالم والانتصار على عبثيته، وبهذا تكون مهمة الفن عند كامو تغيير العالم والإنسان معاً، ولكنه لا يرمي إلى التخلص من العبث أو الهروب منه، إنما يهدف إلى الإبقاء على الوعي إزاء عبثية الوجود (١).

يقول كامو: «**ليس لإرادة البشرية هدف آخر غير الاحتفاظ بالوعي**»(٢).

ويتميز الخلق الفني بالبقاء والدوام حتى وإن زال الفنان، وكأن الوعي بالعبث يصل إلى البشر من خلال العمل الفني الذي يعكس حياتهم، ويتجلى معيار صدقه في أن يبقي العبث حيّاً معيشاً فيه لا أن يكون صورياً عبارة عن مجرد كلمات ترتسم على الورق، فهو يعتمد على التنوع والتعدد في الأعمال الفنية(٣). يقول: «**والفكر العميق هو في حالة من الصيرورة الدائمة، إنه يتبنى تجربة حياة ويأخذ شكلها. وكذلك، فإن الخلق الوحيد للإنسان يتعزز بمظاهره المتعددة المتتابعة: أعماله. فهي، واحداً بعد الآخر، يكمل أحدها الآخر، ويناقض بعضها بعضاً أيضاً**»(٤).

ويستطيع الفن برأي كامو من خلال قدرته على الخلق، أن يملأ الوجود بحقائق واقعية إنسانية ليست خيالية، ولكي يظل للعمل الفني معنى يجب عليه أن يحافظ على معاني اللا جدوى والتمرد وإلا أصبح عملاً مملاً مبتذلاً بلا حيوية أو مغامرة، ويرى أن الحياة متغيرة وهي مجرد حركة تائهة لا تجد لذاتها شكلاً محدداً، وكذلك الإنسان فيها ممزق لا يجد له مخرجاً سوى الفن الذي يكفل

---

(١) انظر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، علم الجمال في الفلسفة المعاصرة، دار عالم الكتب، بيروت، ط٣، ١٩٨٦م، ص٤٩-٥٠.

(٢) المصدر نفسه، ص١٣٥.

(٣) انظر: عبد الغفار مكاوي، ألبير كامو، ص٧٣.

(٤) كامو،ألبير، أسطورة سيزيف، ص١٣٤.

له إيجاد الصورة المحددة التي يطمح لها، لهذا يسعى كامو إلى إيجاد نمط وأسلوب جديد للحياة تسير وفقه يخفف من آلام الإنسان ويدفعه إلى التعرف على سطحية الحياة دون التعمق فيها، بمساعدة التفكير والتأمل، لأن الإنسان قد اختبر عبثية الوجود ومأساته [١].

يقول كامو في خطاب ألقاه في السويد : «**إن الفن بمعنى ما هو ثورة ضد العالم، ضد ما فيه من زائل وناقص، فهو لا غرض له إلا أن يعطي شكلا آخر لواقع أكره على المحافظة عليه لأنه ينبوع تأثره، وكلنا من هذه الناحية واقعيون كما أن أحدا ليس كذلك. إن الفن ليس رفضاً كاملاً، وليس قبولاً كاملاً لما هو كائن. إنه رفض وقبول بنفس الوقت، ولذلك فهو لا يستطيع إن يكون إلا تمزقاً دائماً متجدداً، ويجد الفنان نفسه في هذا الالتباس غير قادر على إنكار الواقع، ولكنه وقف نفسه أبديا على أن يناقش فيما يراه غير كامل**»[٢].

فيقدّم كامو لذلك نماذج أربعة عامة تمثل موقف الإنسان من هذا العالم العبثي دون التركيز على نماذج فردية محددة، وهم: دون جوان، الممثل، القاهر (المنتصر– الفاتح) والفنان المبدع (الخلاق) ويسميهم أبطال العبث في الفن، والذي يكمن عملهم في تجسيد الموقف الإنساني، يقول كامو: «**فالعاشق، والممثل، والمغامر يلعبون دور اللاجدوى. ولكن يستطيع أن يفعل ذلك بنفس القوة، إذا شاء، العفيف، والموظف، أو رئيس الجمهورية. فيكفيه أن يعرف، وألا يضع قناعاً على أي شيء**»[٣].

بالنسبة لدون جوان فإنه يمثّل صورة العاشق الذي يسعى دوماً إلى الجمال والحب، دون أن يعلّق أية أهمية على المستقبل أو الماضي، ويكتفي بمشاعره

---

(١) انظر: مجموعة من المؤلفين السوفييت، دراسات في الأدب و المسرح، ترجمة نزار عيون السود، ص١٨٨–١٩٠.

(٢) كامو، البير: وجها الحياة، ص ٣٤– ٣٥.

(٣) كامو، ألبير، أسطورة سيزيف، ص١٠٦.

الآنية الحاضرة، مؤكداً على عدد التجارب التي يحياها، أما الممثل وهو النموذج الثاني للعبث في مجال الفن فإنه يقوم بأداء عدة أدوار على خشبة المسرح، وكأنه يفلت بأدائه من مباشرة الواقع ليحيا حياة أخرى أجمل من واقعه(١).

يقول كامو : «**لدى الممثل ثلاث ساعات..... وهو في تلك الفترة القصيرة من الزمن يجعلهم يأتون إلى الحياة ويموتون على خمسين ياردة مربعة من الألواح. فلم يسبق أن صورت اللاجدوى بمثل هذه القوة وهذا التفصيل. فأي إيجاز موح أكثر من هذا يمكننا أن نتصور؟ أفضل من هذه الحياة العجيبة، تلك المصائر الاستثنائية النهائية التي تتكشف خلال بضع ساعات ضمن النطاق المسرحي؟..... وبعد ساعتين، يراه المرء وهو يتعشى في المدينة، وبعد ذلك فلربما كانت الحياة حلماً**»(٢).

ويرى كامو أن كل مصاعب ومآسي الحياة تختفي على خشبة المسرح ويتلاشى معها الخوف من الموت، ويكمن دور الممثل في الاندماج بدوره وتأديته إياه بجدية، وأن يسعى إلى نشر السعادة في الأدوار التي يلعبها، أما النموذج الثالث (القاهر) أو المنتصر فهو يركز على النشاط والفعل المستحيلين اللذين يتطلبان نشاطاً أكبر من قدرته على تحقيقه، وهذا ما يرفضه كامو إذ يرى أن رغبات القاهر متطرفة مقارنةً بإمكاناته المحدودة(٣).

يقول كامو: «**أجل، الإنسان هو نهاية نفسه. وهو نهايته الوحيدة، فإذا هدف إلى أن يكون شيئاً، فإن ذلك يكون في هذه الحياة.... والفاتحون هم أولئك الناس، بين البشر الذين يدركون قوتهم بصورة كافية لتجعلهم يوقنون من العيش دائماً فوق تلك الذرى، مدركين تلك العظمة كل الإدراك..... والفاتحون قادرون على**

---

(١) انظر: المرجع نفسه، ص١٩٠-١٩١.

(٢) كامو، ألبير، أسطورة سيزيف، ص٩٢-٩٣.

(٣) انظر: عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي، ص٤٠-٤١.

الأكثر، ولكنهم لا يقدرون على أكثر مما يقدر عليه الإنسان نفسه حين يريد. ولهذا فهم لا يغادرون البوتقة البشرية، منغمسين في روح الثورات الصخّابة»(١).

ويتبين أن تلك النماذج الثلاثة للإنسان العبثي لا تمثّل مثلاً أعلى عند كامو، وهذا يفتح الإمكانية الكبرى أمام النموذج الرابع وهو المبدع الفنان والذي يدعوه بالخلاّق الذي يستطيع بفنه إعادة خلق العالم وصنعه وتصحيحه بواسطة الفن، وهذا التصحيح للعالم هو بمثابة خلق له، لا بواسطة الإله، إنما بصنع البشر، لهذا يعدّه كامو بطل العبث النموذجي، وكأنه يريد بذلك الخلق الفني أن يكون وسيلة من وسائل الخلاص من العبث(٢).

ويصف كامو الفنان بأنه أكثر الناس عبثية بسبب قدرته الهائلة على تجسيد الوعي بالعبث بأكمل وأوضح وجه، فيجد متعة كبرى في تحدّيه لوعيه وعمله على إيقاظه، إذ يعي لاجدوى عقلنة المحسوس باللجوء إلى تمثيل إيمائي لصور واقعية، يسعى فيها إلى خلق الواقع خلقاً جديداً يضيف إليه صفة التماسك والوحدة والانسجام(٣).

ويرى كامو أن مهمة الفنان هي الاتصال الحي بالواقع الإنساني وألا ينعزل عنهم، ويحاول أن ينشد الحقيقة، وألا يصدر أحكاماً مبتذلة على أي شيء يقللّ من قيمته، إنما يسعى إلى فهم كل الأمور التي تُعرض عليه، وأن يقف إلى جانب الضحايا والمعذّبين في العالم، يصوّر معاناتهم ويساعدهم في إيصال صرخاتهم إلى العالم الأعمى، وهو بهذا يخرج من عزلته ليشارك البشر حياتهم(٤). بقوله: «**إن دور**

---

(١) كامو،ألبير، المصدر السابق، ص١٠٣.

(٢) انظر :عبد الغفار مكاوي، المرجع السابق، ص٧١-٧٣.

(٣) انظر: جرمين بري، ألبير كامي، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ١٩٨١م، ص٢٦٣.

(٤) انظر: مورفان لوبيك، كامو بقلمه، ترجمة: الياس خليل، المنشورات العربية، بيروت، ١٩٨١م، ص١٣١- ١٣٢.

الكاتب لا ينفصل أيضاً عن الواجبات الصعبة. إنه لا يمكن له بالضرورة أن يكون اليوم إلى جانب صانعي التاريخ: إنه في خدمة الذين يرزحون تحتهم، وإلا كان وحيداً مجرداً عن فنه. إن كل جيوش الطغيان بملايينها البشرية لا تقوى على انتزاعه من عزلته حتى ولو وافق على أن يسير على خطواتها. ولكن صمت سجين مجهول أسلم إلى الإهانة في آخر العالم يكفي لأن ينتشل الكاتب من منفاه، وهو الذي يرفل بامتيازات الحرية، كلما استطاع ألا ينسى ذلك الصمت فيذيع صداه بوسائل الفن»[١].

ويطالب كامو الفنان بالاندماج بالواقع الإنساني وعدم احتقاره أو الفرار منه، إنما مساعدة البشر على رفض الظلم والاستبداد، والمناداة بحقوقهم بالحرية والعدالة، اللتين تعدّان مهمتين تخلقان عظمة الفنان وسمو مهنته، فالفنان ابن عصره لا يستطيع أن يدير ظهره له مهما ألمّت به المساوئ والمحن، ويطالبه أن يظل واعياً بالحياة، مصرّاً على التمسك بها وتجسيدها في إبداعاته الفنية[٢].

يقول كامو: «**إنّ كل فنان اليوم مرتبط بسفينة عصره، مضطر لأن يقبلها حتى ولو رأى أن هذه السفينة تعجّ برائحة الهارنج وأن السجّانين فيها كثر، وحتى لو كان الاتجاه زيادة في الأمر خاطئاً. نحن في عرض البحر وعلى الفنان أن يجدّف كالآخرين دون أن يموت إذا استطاع، وأعني أن يستمر بالحياة والإبداع»**[٣].

ويجسّد الفنان أفكاره في فنون أدبية عدة منها النثر الشعري الذي يعكس التجربة العبثية، ويمكن تتبعها في كتبه (وجها الحياة، أعراس، مقالات الصيف..) إذ يعبّر الشعر عن اتحاد الشاعر بالعالم بعد أن تجرد

---

(١) كامو، ألبير، وجها الحياة، ص٩.

(٢) انظر: مورفان لوبيك، المصدر السابق، ص١٣٠- ١٣١.

(٣) كامو، البير: وجها الحياة، ص١٦.

من نفسه واتّحد مع العالم كأية شجرة أو حجر، فيستخدم لذلك نثراً حسياً يمجّد فيه الكون(١).

يقول كامو في مقالاته التي يسميها (الصيف)، واصفاً مدينة تيبازا: **«والبحر نفسه أيضاً، ساجياً تماماً تقريباً عند الصباح، يبدو لي مباشرة عند الأفق منذ أن تترك الطريق منطقة الساحل، وتلالها المغطاة بأشجار الكرمة ذات اللون البرونزي، متجهة نحو رمال الشاطئ.... فأنا أفضّل رؤية (الشينوا) ذلك الجبل الراسي بصلابة، القائم كتلة واحدة حادّاً خليج تيبازا من الغرب، قبل أن ينتهي هو نفسه في البحر. ويغرق المرء في تأمله من بعيد قبل أن يصل إليه.... وكأنه بخار خفيف ممتزج بزرقة السماء»**(٢) .

لا يطالب كامو الشاعرَ بمشاهدة الطبيعة والتغني بها وكأنه غريب عنها، إنما يشاركها في مختلف إيقاعاتها فيتحدث عن البحر والجمال والأزهار والشمس والألوان وتلك الكلمات كثيراً ما تتكرر في أعماله الأدبية، لهذا يطالب الشاعر بالوعي والتيقّظ الدائم لحقائق الوجود التي تنتهي بالموت لا محالة والتي ترتبط باليأس المتّحد بالفرح والحب، فيتذوق جمال الأشياء وإن كان جمالاً لا إنسانياً، ذلك أن لكل تجربة يحياها الإنسان نهاية متمثلة بالموت، فيدعو الإنسان إلى تعلّم طريقة حب الحياة، بكل أحاسيسها ومشاعرها وانفعالاتها(٣).

وتجسد الرواية تجربة اللامعقول، فبحثها وتحليلها يؤدي إلى فهم الأفكار الفلسفية التي يرمي إليها كامو، كونها تتضمن مسائل جمالية عدة، فالكتابة برأي كامو شرف للفنان لأنها تحمّله مسؤولية مشاركة كل البشر الذين عانوا ويلات الحروب، ومن الفقر والبؤس، فيعمل على إعادة خلق الحياة عن طريق الفن،

---

(١) انظر: روبير دولوبييه، كامو والتمرد، ص١٢٢.

(٢) كامو، ألبير، الصيف ترجمة علي الجندي، دار الجندي للنشر والتوزيع، دمشق، ط١، ٢٠٠٨م، ص١٠١.

(٣) انظر: روبيردولوبيه، كامو والتمرد، ص١٢٣– ١٢٥ .

وتجسد الرواية التمثيل الإيمائي للحياة، يتعمّد فيه الكاتب الابتعاد عن السبك المنطقي للأحداث وكأن تتابعاً متقطّعاً لا منطقياً يسودها، بحيث لا تؤدي الحادثة إلى الأخرى، ولعلّه يهدف من ذلك، إلى التعبير عن حالة نفسية مضطربة لدى بطل رواياته تعكس العبث الذي يحياه، كما يعكس لامبالاته بالزمن وكأنه قد توقف بالنسبة إليه، فتعكس عجزه عن إدراك الأحداث ومجاراتها، فشخصياته ما هي إلا موجودات حيّة تواجه مصيرها بشكل آلي لا منطقي لا يوجهها أي هدف أو نظام، ومع أنها خيالية فهي صور واقعية للوضع الإنساني المشترك الذي يحياه أناس توحّدت مصائرهم وواجهوا ويلات الحروب والتفكك الاجتماعي وفقدوا الإيمان بالقيم وبقدرتها على رسم صورة مثلى للحياة الإنسانية(١).

ويشيد كامو بفضل المسرح في المساعدة على التخلص من وحشة الكاتب، ويعدّه مهنة تحتاج إلى مشاركة مجموعة من الأفراد يعملون كفرقة تؤدي عملاً جماعياً، كما يساعد على التخفيف من التجريد الذي يمارسه في الكتابة، ويظهر تأثر كامو بمن سبقه من اليونان عندما اقتبس مسرحية بروميثيوس، كما ترجم مسرحية عطيل لشكسبير William Shakespeare (١٥٦٤م- ١٦١٦م). بالإضافة إلى اهتمامه بالمسرح المعاصر الذي يرى أنه يعالج مشكلات إنسانية حاضرة ويسعى إلى تفسير الحياة بشكل جاد يلامس الجذور العميقة من وجود الإنسان(٢).

ويعد كامو المسرح مملكة بلا قوانين ولا نظام يتوقف الزمن على عتبته مع أول حركة للفنانين، ويصفه بمملكة البراءة والعدالة، وعنه تصدر الحقيقة من خلف القناع الذي يرتديه الفنان أثناء أدائه دوره، وتكمن اللاجدوى فيه عندما

---

(١)انظر: جون كروكشانك، ألبير كامي وأدب التمرد، ترجمة جلال العشري، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦م، ص١٩٧-٢٠٠.

(٢) انظر: جرمين بري، ألبير كامي، ص١٥٨-١٦١.

يقف الممثل على خشبة المسرح وليس لديه إلا بضع ساعات كي يبعث الحياة في أشخاص المسرحية الوهمية، ومن ثم يميتهم بعد انتهائها، وكأنه يحرر الروح من سجنها فتنطلق عواطفها الجامحة على خشبته ولكن بعد انتهاء المسرحية يعود الممثلون أناساً عاديين يمارسون أعمالهم بصورة اعتيادية روتينية(١).

ويصفه كامو بقوله: «**إنها تتحدث في كل حركة، وهي تعيش فقط عبر الصيحات والنداءات. وهكذا يخلق الممثل شخوصه ليعرضها. إنه يخططها، أو ينحتها، ويتلبس بلبوس شكلها المتصوّر، ويصب دمه في أشباحها. إنني أتحدث عن الدراما العظيمة بالطبع، النوع الذي يهب الممثل الفرصة ليحقق مصيره الجسدي تماماً**»(٢).

ولعلّ أهم ما تميز به مسرح كامو هو طرح مشكلة المأساة التي تتولد من صدمة الفرد عندما يواجه بمواقف اجتماعية عنيفة، ولهذا لا يمكن أن يعدّ الفن عند كامو ترفاً اجتماعياً يهدف إلى التسلية الشكلية للمجتمع، بل يهدف إلى التأثير بالناس ومشاركتهم آلامهم وفهمها لا حلّها، وأن يعكس التجربة العبثية لا تحليلها والتي تدفع الفن إلى التمرد عليها ومواجهتها.

---

(١) انظر: نعيم عطية، مسرح العبث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٦٤م، ص١٤- ١٥.

(٢) كامو،ألبير، أسطورة سيزيف، ص٩٥.

الفصل الثالث

كامو والتمرد

يرى كامو أن التمرد الحلّ الوحيد لمواجهة التجربة العبثية، حتى لقبه بعض النقاد بفيلسوف التمرد، ومع أن أنواع التمرد لم تبدأ في العصر الحديث إنما منذ فجر التاريخ، إلا أنه اتخذ مع كامو منحى آخر وسمه بسمة الميتافيزيقية، وأفرد له كتاباً أسماه (بالإنسان المتمرد) ولكنه ليس منفصلاً عن أعماله السابقة التي تبحث في العبث، وإنما بدأ بالإلماح إلى جذور هذا المفهوم في أوائل أعماله ولاسيما في كتابه (أسطورة سيزيف)، وهذا إنما يدلّ على وحدة فلسفته المتكاملة التي يبرز فيها دور الوعي بوصفه الجسر الذي ينتقل فيه الفكر من مرحلة العبث إلى مرحلة التمرد .

بحيث نبدأ بإيضاح معنى الوعي ودوره في الانتقال بين لحظتي التجربة الكاموية، ثم نعرّج على دلالاته اللغوية والفلسفية، ونبحث أنواعه لنتبين جذوره التاريخية والفرق بينه وبين معنى الثورة السياسية، وكذلك اختلافه عن مفهوم القتل، لننتقل فيما بعد إلى توضيح قيم التمرد من حرية وعدالة وتضامن، ثم ننتهي بعرض البعد الجمالي للتمرد بوصف الفن نوع من أنواع التمرد التي يلجأ إليه كامو لإسقاط أفكاره السياسية والأخلاقية في مجال التمرد على ميدان الفن.

أولاً: الانتقال من العبث إلى التمرد :

١ – مفهوم الوعي:

يركّز كامو اهتمامه في جل أعماله حول بحث التجربة الإنسانية بكل ما فيها من خبرات عبثية لامعقولة، والتي لا يتسنى له أن يعيشها إلا إذا كان واعياً بها، وهنا تبرز أهمية الوعي عند كامو على أنه أحد طرفي هذه التجربة الإنسانية التي تربط إليها كلاً من الوعي من جهة والعالم اللامعقول من جهة أخرى، والذي ينشأ العبث من تقابلهما[١].

ويرى كامو أن الوعي يمر بمرحلتين: إذ يبدأ وعياً بالعبث ثم يتحول ليصبح وعياً بالتمرد، في المرحلة الأولى يكون الوعي حاضراً دوماً في علاقة الإنسان بالعالم، فيعي الإنسان حياته المليئة بالتمزق والألم، يضجر من آليتها الروتينية المضحكة المملّة، ويبدأ الوعي بالعبث عندما يوقظه الإحساس من سباته بعد أن كان غارقاً بصورة متعبة ومضجرة في تفاصيل الحياة ونمطيتها، إلى أن يسأم من لا جدوى الحياة[٢]. وبهذا يقول كامو: «**كل شيء يبدأ عبر الإدراك، ولا شيء يستحق أي اهتمام إلا عبر الإدراك**»[٣].

والإدراك عند كامو هو الوعي الذي يرى أن يقظته أهم خطوة من خطوات تخطّي العبث، كما أن تحرر الوعي من سباته وسلبيته يدفعه إلى مقاومة العبث، وذلك عن طريق فعل التمرد، إذ يعمل هذا الوعي على تحرير الإنسان من التمسك بأي متعالٍ (transcendence)، ورفض التمسك بأية قيمة مستقبلية خالدة أو بعالم ديني أخروي، وعلى العكس، يؤكد التمرد على وجود العبث في كل واقعة حاضرة بهدف خلق إمكانية التمرد عليها، وبذلك يتحول الوعي من الوعي بالعبث إلى المرحلة الثانية وهي الوعي بالتمرد، وينطوي التمرد في

---

(١) انظر: عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي، ص٨٩-٩٠.

(٢) انظر: روبير دولوبيه، كامو والتمرد، ص١٤- ١٥.

(٣) كامو، ألبير، أسطورة سيزيف، ص٢٢.

صميمه على الرفض والتأكيد، الـ (نعم) والـ (لا)، رفض العالم العبثي، وقبول العبث كحقيقة معيشة فيها لا يمكن إنكارها، إنما يمهّد الوعي للتمرد عليها(١).

٢- دور الوعي في الانتقال من العبث إلى التمرد:

ينطوي الوعي بطبيعته على رفض العبث والسعي للتمرد عليه، وهنا يتحول الوعي بالعبث إلى مرحلة الوعي الناصع والذي يعدّه كامو أساس التمرد وشرطاً أساسياً له، ويقصد به: الوعي الشفاف بالعبث وحدوده الذي تتعلق به الحرية مع التمرد والرغبة بالحياة، وتبرز من خلاله قيمة الإنسان وكرامته، وهذا الوعي هو الذي يثير التمرد ويوقظه في نفوس البشر في محاولة للقضاء على العبث(٢).

ويمثل الوعي لدى كامو الصفة الأساسية لفكرة المراهنة على العبث التي افترضها كأسلوب لمعرفته وتجاوزه، وتتميز هذه الفكرة بصفتين أساسيتين هما: البصيرة (الوعي الناصع)، والبراءة، وكلتاهما أساس فلسفة العبث عند كامو، إذ تعدّ البصيرة جزءاً أساسيا من حقيقة العبث وتعني عجز العقل عن معرفة وفهم التجربة العبثية بشكل مباشر، وعدم القدرة على إدراك الحقائق المجردة العامة، لأن العبث يتضمن في معناه وجود عالم خالٍ من القيم المطلقة، وهذا الموقف الذي يواجهه الإنسان اللامعقول يسميه كامو بالبراءة، والتي يعين لها كامو حدوداً في إطار العبث تمنعها من التحول إلى حرية مطلقة لسلوك الإنسان إنما تحافظ على النسبية، وبهذا يرفض الإنسان اللامعقول أن يُتَّهم بالعصيان أو بارتكاب الخطيئة لأنها تعني رفض البصيرة، ووثبة الإنسان تلك الوثبة الدينية

---

(١) انظر: عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي، ص ٩-١١.

(٢) انظر: سامية أسعد، الأسطورة في الأدب الفرنسي المعاصر، عالم الفكر، مجلد١٦، عدد ٣، ١٩٨٥م، ص٦٩٨-٦٩٩.

التي حرّمها الإنسان العبثي على نفسه، لذلك تعدّ البصيرة (الوعي) والبراءة السبيل إلى فلسفة أخلاقية تؤسس للتمرد[١].

ثانياً: مفهوم التمرد ودلالاته:

تكمن أهمية التمرد لدى كامو في محاولته القضاء على الأفكار السابقة وعلى التفسيرات الغيبية والآمال التي تهدف إلى إنهاء العبث، بالإضافة إلى كونه العامل الأساسي في تحرير الوعي من قيوده التي قيدته بها أسوار العبث (من آلية وغربة ولا معنى...) من أجل تجاوز التجربة العبثية باتجاه التمرد فما هي دلالاته اللغوية والفلسفية؟.

١- الدلالة اللغوية:

تشتق كلمة (تمرد) في معجم اللغة العربية من الفعل الثلاثي مَرَدَ: أي ليّن الشيء وصقّله، ويقال مَرَدَ فلان أي عتى وعصى وجاوز حدّ أمثاله من البشر[٢].

وتشير في معنى آخر إلى المارد العاتي ويقصد به الرجل الشديد، وتدل كلمة مَرَدَ، على محاربة الشر[٣].

٢- الدلالة الفلسفية:

يشير التمرد إلى سلوك اجتماعي يهدف إلى الخروج على السلطة ومظاهر النفوذ، وإعادة تشكيلها بما يتوافق مع أفكار المتمردين، وينتج عن إحساس الأفراد بالظلم والقهر والخضوع للأنظمة والقوانين التي تحكم الإنسان دون رحمة أو عدل، وينطوي هذا المفهوم على معنى أخلاقي إنساني هدفه

---

(١) انظر: جون كروكشانك، ألبير كامى وأدب التمرد، ص ٩٢- ٩٥.

(٢) انظر: كرم البستاني، المنجد في اللغة والإعلام، دار المشرق، بيروت، ط١، ١٩٧٣م، ص ٧٥٥.

(٣) انظر: ابن منظور الإفريقي، معجم لسان العرب، المجلد الثالث عشر، مادة: مرد.

تحقيق العدالة والكرامة والمساواة إزاء انتشار الظلم والفساد، والأمر الذي دفع مفكري القرن التاسع عشر والعشرين من أمثال: (رومان رولان Romain, Rolland (١٨٦٦م/ ١٩٤٤م)، وأندريه جيد André Gide، وألبير كامو.... وغيرهم) إلى التمرد على القيم السائدة والمطالبة بقيم جديدة تحقق الخير للبشرية، ويأخذ التمرد شكلاً فكرياً يتمثل بتمرد بعض الجماعات على القيم والعادات المعيشة في مجتمع ما، ويظهر التمرد في بعدّ آخر سياسي يتمثل في رفض السلطة وقوانينها والمطالبة بالقضاء عليها[١].

وتورد المعاجم الفلسفية معنى آخر للتمرد بمعنى تمرد الجماهير وهو المصطلح الذي استخدمه (أورتيجا إي جاسيت José Ortega y Gasset ١٨٨٣م-١٩٥٥م) ليشير به إلى عصر الجماهير أو كما يسميه زمن الغوغائية الذي يكثر فيه تجمع الناس في كل مكان، ومحاولتها أن تشق لنفسها الطريق بين هذه الكثرة وتحاول أن تصنع مصيرها متمردة على المعايير والمبادئ الموجودة في المجتمع[٢].

ويأخذ التمرد بعداً سياسياً قائماً على الرفض والتحدي ومقاومة السلطة، وقد يأخذ أيضاً شكلاً فردياً يهدف إلى منع ممثلي السلطة من ممارسة صلاحياتهم وهذا النوع لا يشكل خطراً على السلطة والدولة، أما الشكل الآخر المقابل للفردي فهو الشكل الجماعي الذي يهدف إلى هدم أسس النظام وتغيير السلطة وخاصة إذا ما ترافق باستخدام السلاح[٣].

---

(١) انظر: توفيق داوود، الموسوعة العربية، المجلد السادس، هيئة الموسوعة العربية، دمشق، ١٩٩٨م، ص ٨٦١.

(٢) انظر: عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٠م، مادة تمرد الجماهير، ص ٢٢١.

(٣) انظر: عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٩م، ص ٧٨٥.

ثالثاً: جذور التمرد:

١ – معنى التمرد عند كامو:

يرى كامو أن الإنسان المتمرد هو الذي يرفض الواقع الذي يحياه كما هو، ويسعى دوماً إلى تحسينه والبحث عن واقع أفضل له، فالعبد الذي بقي لسنوات عدّة خاضعاً لسيطرة سيده واستغلاله، يقبل كل ما يفرض عليه، ليصل إلى درجة تتجاوز قدرته على التحمّل وقول (نعم)، فيطالب بحقه في أن يُعامَل كإنسان وأن يتساوى مع سيده، ويبدأ بقول (لا) فيرفض الظلم والاستعباد، وذلك عندما يعي حقوقه ويبدأ بالمطالبة بها، وهذا ما يوضحه كامو بقوله: «**من هو الإنسان المتمرد؟ إنه للوهلة الأولى الإنسانُ الذي يقول: لا. ولكن إن هو لا ينثني عن هذا الرفض، فهو أيضاً: إنه أيضاً الإنسان الذي يقول: نعم، لندخل في تفاصيل حركة التمرد. موظف ظل يتلقى الأوامر طيلة حياته، يقرر فجأة رفض أية قيادة جديدة، وينتصب واقفاً، ويقول لا**»[١].

وينشأ التمرد من إدراك الإنسان لفكرة الحد، أي إدراكه أن الوضع الذي يعيش فيه قد وصل إلى ذروة لا جدواه، ويجب ألا يستمر على ما هو عليه، إن الشخص الآخر قد بالغ في اضطهاده ويجب أن يقابل بالرفض وأن يُقال له (لا)، لا للاضطهاد ولتجاوز الحقوق والقهر، ولكن هذا الرفض والتخلي يرافقه القبول وقول (نعم) للحقوق التي يجب أن تُصان، نعم لشيء في ذات الإنسان المضطهَد يجب أن يُحترَم ويُقدّر، وبذلك ينتقل الإنسان المتمرد من الرفض إلى التأكيد والقبول[٢]. وعن هذا يقول كامو: «**لابد للمتمرد من أن يكون مقترناً بشعور المرء بأنه على حق، بصورة ما، وفي مجال ما. وبهذا المعنى يقول العبد المتمرد (نعم) و (لا) في نفس الوقت. إنه**

---

(١) Camus, Albert, l’existence, Gallimard, Paris, pp٩

(٢) انظر: عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي، ص ١١١-١١٢.

يؤكد وجود الحد، ويؤكد في الوقت نفسه كل ما يتصوره ويريد أن يصونه فيما وراء الحد»[1].

يمثل التمرد موقف المواجهة بقول العبد (لا) لسيده بعد أن كان يخضع لسوطه، وكان هذا الاحتجاج يمثل الرفض اليائس بوجه العبث في عالمٍ عارٍ من أي معنى، فقد كان العبد يرفض حكم السيد ويطالب بالمساواة معه، ويأمل بتجاوز الحد الذي كان مرسوماً له بعد أن امتلك الوعي بحقوق إنسانيته، وكأن التمرد ينطوي في صميمه على وجود قيمة تتطلب الدفاع عنها وإثبات وجودها والعمل على تحقيقها، وهذه القيمة هي فكرة الطبيعة البشرية عند جميع الناس، والتي تسبق العمل أي تسبق التمرد، فلا تمرد إلا إذا أكد ضمنياً عليها[2].

ويؤكد كامو أن الإنسان عندما يتمرد يكون مستعدّاً للتضحية بأي شيء في سبيل هذه القيمة التي تتجاوز ذاته الفردية ليصل إلى قيمة مشتركة بينه وبين جميع البشر، لا تتحقق إلا بتضامنه وإياهم، فكل تمرد ينطوي على الوعي والحرية والتضامن مع بني البشر، يسعى إلى البراءة والنقاء، ويقوم على مواجهة الوعي الناصع بالعالم اللاعقلاني، ويتأسس التمرد على العلاقة بين (نعم ولا) ولكن التمرد الحق بريء من القول بالتأكيد المطلق أو النفي المطلق إذ يؤدي التأكيد المطلق إلى انحراف التمرد عن أصله الذي يقوم في مواجهة العبث، بينما يؤدي النفي المطلق أيضاً إلى انحراف التمرد عن هدفه في الدفاع عن القيم التي يؤمن بها، ولعلّ التأكيد والنفي المطلقين ينموان باتجاه القتل وليس باتجاه التمرد الحقيقي[3].

٢ – الاختلاف بين التمرد والقتل :

---

(١) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص ١٨.

(٢) انظر: عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي، ص ١١٣.

(٣) انظر: روبير دولوبيه، كامو والتمرد، ص ٣٦.

يرفض كامو القتل والعنف، ويؤسس فلسفته على رفض الجريمة والإرهاب ويصف القرن العشرين بقرن العدمية لما حلّ به من قتل وتعذيب وإرهاب إذ تفقد فيه الضحايا إضافة إلى ما فقدته رعشة الألم، فلم تعد الدماء ورؤيتها تسبب الألم، إنما غدا مظهراً اعتيادياً يقابله الصمت واللامبالاة(١).

وهذا ما يقوله كامو: «**لقد فقدت الضحايا حظوتها إلى أقصى حد، لأنها صارت تولّد الضجر. في الأزمنة الخالية، كانت دماء القتلى تُحدِث على الأقل رعشة مقدسة، وكانت بالتالي تعلل ثمن الحياة. أما هذا العصر فيوحي بأنه ليس دامياً... وهذا ما يدينه حق الإدانة. فالدماء لم تعد مرئية، ولا تلطخ وجه فريسييّنا المرائي تلطيخاً فاضحاً. هذه هي العدمية القصوى**»(٢).

وهذا الوصف يقارب الأحداث الإجرامية، والضحايا التي لا تعدّ في القرن الحادي والعشرين الذي يستمر فيه الإرهاب والتدمير، وتجوز فيه الجريمة من قبل القوى العاتية والدول المهيمنة على الناس الأبرياء العزّل بحجج وبراهين واهية تصب جُلّها في دعوى تحرير الإنسان، ويطالب كامو التمرد المعتدل الأصيل بأن يلتزم الحدود ويتجنب القتل ما أمكنه، لأنه إذا انحرف عن أصله فإنه سينتهي حتماً إلى القتل والتدمير، ويتساءل كامو: هل التمرد مستمر في القرن العشرين؟ وهل المتمردون من القتلة الجدد؟ وهل شعار «نحن موجودون» يبيح القتل؟.

عندما يضع التمرد فكرة الحد كقيمة أساسية أولية يلتزم بها، بالإضافة إلى قيم المشاركة والتضامن بين البشر، إنما يبتعد عن القتل ويختلف عنه، وبهذا يميز كامو بين القتل في مجال العبث وبين القتل على مستوى التمرد، فالإنسان في مستوى العبث عندما يدرك أنه لا معنى للوجود، فإنه يرضى بالمحافظة على هذا الوجود بكل لا معقوليته، ولكنه عندما يرضى بالقتل إنما يناقض هدفه،

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٣٩.

(٢) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص ٣٤٧.

فكيف يدافع عن الحياة وعن بقائه فيها، ويقبل في الوقت ذاته بالقتل! أما الإنسان في مستوى التمرد فيطالب بالمساواة بينه وبين سيده، وعندها يقع في إشكال مؤلم، هل يقبل بوجود الآخر مع أنه ظالم ومستبد أم يسعى إلى قتله؟[١].

وهذا ما أوضحه كامو بقوله: **«والحقيقة، على مستوى العبث، لم يكن القتل ليولّد سوى تناقضات منطقية. أما على مستوى التمرد، فهو تمزّق، لأن المسألة هي أن نقرر هل يمكن أن نقتل هذا الذي اعترفنا أخيراً بمشابهته وكرّسنا مماثلته لنا»**[٢].

ويصل كامو إلى استنتاج بأن القتل والتمرد متناقضان، فالتمرد إن سمح بالقتل إنما يلغي فكرة المشاركة والتضامن، فكيف له أن ينادي بالمماثلة والمشاركة الإنسانية ومن ثم يقتل من يماثله، فإن قُتِل إنسان واحد في عالم التضامن فسيغدو هذا العالم على حد قوله كالصحراء، فإن لم يوجد الآخرون فأنا لن أكون موجوداً أيضاً، يقول كامو: **«فليُفقَد كائنٌ واحدٌ من عالم الإخاء، فإذا به كالصحراء. إذا كنا غير موجودين، فأنا أيضا غير موجود»**[٣].

ولتحقيق هذه الفكرة أعلن الإنسان المتمرد شعار (نحن موجودون) بينما الأفراد المصممون على القتل والجريمة استبدلوا هذا الشعار بشعار آخر (سوف نوجد) والذي يؤدي إلى العدمية، لهذا ينتقد كامو تمرد الماركيز دي ساد Marquis de Sade(١٧٤٠-١٨١٤م) وغيره... ممن طالبوا بحريتهم المطلقة مستخدمين القتل وسيلةً لتحقيق مآربهم، ولعل حرية القتل لا تجد من يحدها ويوقفها، على عكس حرية التمرد التي تفرض على ذاتها حداً تقف عنده ولا تتخطاه، وهو حد الاعتدال، لأن التمرد إذا رضي بالقتل سيغدو لا منطقياً، لأنه قائم في الأصل على رفض الموت، وإن منطق التمرد هو منطق الخلق لا

---

(١) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤٧- ٣٤٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٨- ٣٤٩.

(٣) المصدر السابق، ص٣٤٩.

منطق التدمير. يقول كامو: «**إن القيمة الإيجابية التي تنطوي عليها حركة التمرد الأولى تقتضي التخلي عن العنف كمبدأ**»(١).

إن التمرد يضع حداً يقف عنده وهو القتل، وإن اضطرّ إليه فإنه يعمد إلى التضحية بنفسه عوضاً عن قتل الآخرين، كما يرفض العنف كأداة لتحقيق مبدأ وهدف وعقيدة ما... لأن مبدأ التسلح مرفوض بالنسبة إليه، انطلاقاً من رفضه مبدأ الغاية تسوغ الوسيلة، فلا يوجد ما يبيح هذه الغاية، ولكنه مع ذلك يسمح باستخدام القتل فقط إذا كان موجهاً للقضاء على العنف ومواجهته وليس من أجل تشريعه.

ويصوغ كامو ذلك بقوله: «**فأنا أمقت الطغيان، وأعلم في الوقت نفسه أن ليس أمامنا سوى هذا السبيل. ولكنني اخترت ذلك بقلب فرح، وإني لأمضي فيه بقلب حزين**»(٢).

ويوضح ذلك أيضاً في موضع آخر من مسرحية (حالة طوارئ) على لسان أحد الشخصيات: «**لا بد من القتل لإلغاء جريمة القتل، واللجوء إلى العنف لعلاج الظلم. منذ قرون وهذه الحال تدوم ومنذ قرون ساد جنسك يملؤون بالقيح جراح العالم بحجة علاجها**»(٣).

ويطالب كامو إتماماً لرفضه القتل بإلغاء عقوبة الإعدام لأنه يعدّها جزءاً من التعذيب وإهدار حقوق الإنسان في الحياة، وجاءت أفكاره حول هذا الأمر في (المقصلة) التي يقول فيها: «**إن العدالة ومقتضيات الواقعية تحتّم أن يحمي**

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٥٥.

(٢) كامو، ألبير، العادلون، ترجمة إميل شويري، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٥٥م، ص ٩٧.

(٣) كامو، ألبير، حالة طوارئ، ترجمة كوثر عبد السلام البحيري، وزارة الإعلام، الكويت، ١٩٧٥م، ص ١٣٩.

القانون الفرد ضد دولة مستسلمة لجنون التحزُّب أو الكبرياء. إن شعار تعاضدنا ينبغي أن يكون اليوم: (لتبدأ الدولة ولتلغَ عقوبة الموت)»(١).

ويرى كامو أن هناك فروقاً واضحة بين التمرد والثورة يوضحها في كتابه (الإنسان المتمرد).

٣- الفرق بين الثورة والتمرد:

يبدأ كامو بالتمييز بين التمرد والثورة انطلاقاً من تحليل كلمة (ثورة) في مجال علم الفلك التي يقصد بها الدورة أو الحركة الكاملة للجرم السماوي، أي يقصد بها تغيير أشكال الحكومة من شكل إلى آخر مغاير تماماً له، من حيث الأنظمة والقوانين الملكية دون أن يؤثر ذلك في تغير الحكومة، وهذا ما يدعوه كامو بالإصلاح وليس بالثورة، التي تلجأ إليها حركات الانقلاب العسكرية التي تقضي على حاكم وتحلّ آخر بديلاً منه، أما الثورة الحقيقية فهي تلك التي يسير التغيير السياسي فيها جنباً إلى جنب التغيير الاقتصادي والاجتماعي، أما إذا اقتصر التغيير على جانب دون الآخر فهذا ما ينفي عنه كامو صفة الثورة ويبقى مجرد إصلاح، ويرى كامو أن العبارة التي أُجيب فيها عن تساؤل لويس السادس عشر عندما تعجب واندهش من طبيعة التمرد الذي عمّ باريس(عبارة كلا يا مولاي لسنا أمام تمرد بل أمام ثورة) بأنها أول تعبير يميّز بين التمرد والثورة(٢).

ويقول كامو: **«إن الكلمة الشهيرة التالية: «كلا يا مولاي، لسنا أمام تمرد، بل أمام ثورة» تركز على هذا الفارق الجوهري»**(٣).

---

(١) كامو، ألبير، المقصلة، أعراس، ص ٦١.

(٢) انظر: فاروق القاضي، آفاق التمرد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، مركز البحوث العربية والإفريقية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م، ص ١٤١.

(٣) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص ١٣٦.

والتمرد عند كامو حركة مؤقتة لا تلبث أن تنتهي بسرعة، لهذا يدعوها بأنها شهادة مضطربة غير متماسكة، أما الثورة فإنها تنطلق من الفكرة ثم تدخلها وتضمنها في سياق تجربة الفرد أي في إطار التجربة التاريخية، بينما التمرد ينتقل من التجربة التاريخية إلى الفكرة، لهذا يعدّه كامو حركة احتجاج ورفض غامض لا يعتمد على أي مذهب أو نظام محدد، على عكس الثورة التي تسعى إلى تنظيم العمل وتكييفه تبعاً للفكرة التي انطلق منها وصياغته بشكل نظري، لهذا يستنتج كامو أن مصير التمرد هو قتل أشخاص، أما مصير الثورة هو قتل أشخاص ومبادئ في الوقت ذاته (١).

كما أن الثورة لم تكن لتحدث بالمعنى الصحيح حتى القرن الثامن عشر لأنها بحاجة إلى اجتماع العقل مع التاريخ، أي أنها تحدث عندما يتلاقى وعي الإنسان المتمرد للمجتمع مع التاريخ الذي يؤكد حتمية التغير، فالثورة عند كامو إذاً هي النتيجة المنطقية والأكيدة للتمرد، وعندما يتحدث عن التمرد التاريخي فإنه يستبدل التمرد الرأسي بالتمرد الأفقي، فبعد مقتل الإله تحولت الألوهية إلى الإنسان، وبهذا تتولد الثورة التي يعدّها كامو انحرافاً وتشويهاً للتمرد الميتافيزيقي لأنها لا تؤمن بالقيم العليا مثلها مثل الإنسان العبثي، فالثورة السياسية تعتمد على قيمة الإلزام التي تطبع بها التاريخ، ومن شأن هذه القيم أن تشجّع على إهمال الحاضر والاهتمام بالمستقبل لتحقيق الأهداف التي تجوز سلوك الفرد، فالثورة كثيراً ما أدّت باسم الحرية إلى الإعدام، ولكن الاستمرار في طلب الحرية يؤدي بالثورة إلى العنف، لهذا يرفض كامو الثورة لأنها تؤدي إلى الجريمة أما التمرد فهو تعبير واضح عن وعي الإنسان، ويعدّه عملاً بريئاً ويرى أن الثورة إذا خضعت للعدمية فإنها تنحرف عن أصلها في التمرد، كما تؤدي إلى الفردية

---

(١) انظر: روبير دولوبيه، كامو والتمرد، ص ٣٨.

على عكس التمرد الذي يؤدي إلى التضامن، التمرّد خلّاق ومبدع، أما الثورة ترضى بالعبودية ولذلك يعدّها عدمية[1].

كما يقول كامو: «**الحقيقة أن الثورة انقلبت على أصلها المتمرد، إذ امتثلت للعدمية. فالإنسان الذي كان يكره الموت وإله الموت وكان يتملكه اليأس من البقاء الشخصي، نشد الخلاص في خلود النوع**»[2].

وبهذا تؤدي الثورات كلها إلى القتل، وبما أن التمرد الميتافيزيقي قد بدأ مع المركيز دي ساد فإن التمرد التاريخي يبدأ مع قتلة الملوك الفوضويين، ويظهر مع حركة تمرد العبيد (تمرد سبارتكوس مثلاً).

رابعاً– أنواع التمرد عند كامو:

يقسم كامو التمرد إلى نوعين هما: التمرد الميتافيزيقي والتمرد التاريخي، ومن خلال البحث في هذين النوعين يتجلى الفرق بينهما وأهميتهما:

١– التمرد الميتافيزيقي:

لقد تمرد الإنسان منذ بداية الوجود على المواقف القاسية التي عاناها في حياته، كما تمرد العبد على سيده الذي يضطهده ويظلمه مطالباً بحقوقه وبالمساواة معه، ثم تمرد على أسباب هذه الأوضاع المؤلمة فتمرد على الغيب وعلى المصير الظالم الذي كُتِبَ له فيها الشقاء والعناء[3].

وهذا ما يسميه كامو بالتمرد الماورائي إذ يعرّفه بقوله: «**التمرد الماورائي: هو الحركة التي بواسطتها يثور إنسان ما ضد وضعه، وضد الخلق كله، إنه ما**

---

(١) انظر: جون كروكشانك، ألبير كامى وأدب التمرد، ص ١٣٥– ١٤٥.

(٢) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص ٣٠٧.

(٣) انظر: فاروق القاضي، آفاق التمرد، ص ٥٠.

ورائي لأنه ينكر غايات الإنسان والخلق. العبد يحتج ضد الوضع المخصص له ضمن حالته، أما المتمرد الماورائي فيحتج ضد الوضع المخصص له كإنسان»(١).

يختلف العبد المتمرد عن المتمرد الميتافيزيقي، فالعبد لا يستطيع أن يتحمل المعاناة التي يفرضها سيده عليه إلى آخر مدى، لأنه وإن تقبّل هذا الاستغلال لفترة طويلة فإنه سيتوقف لينادي بحقوقه، ويطالب سيده بالتزام حدوده كسيد وألا يتعدّاها إلى الظلم والاستبداد، فهو لا يلغي وجود السيد إنما يطالب بالمساواة معه، أما المتمرد الميتافيزيقي فإنه يحتج على وضعه كإنسان له حق في الاختيار وفي تقرير مصيره ومستقبله بيده لا بتحكم سلطة أخرى بعيدة عنه، لهذا فهو لا يرفض ظلم الإله وتحكمه به كفرد، إنما يرفضه باسم البشرية جمعاء التي تشاركه هذا العذاب والتبعية، فهو يحتجّ على القوة الإلهية التي تتحكم بالوجود البشري، ويراها مسؤولة عن الشر والعذاب، لذلك يرفض الخليقة كلها لأنها مشاركة في هذا الحكم المؤلم، وهو عندما يرفض الإله يثبت وجوده في الوقت ذاته، ويسعى إلى إسقاط صفة الألوهية الأبدية عن هذا الإله ويحاول إدخاله في العالم الدنيوي، وهو بهذا يحاول تأكيد رفضه لكل موجود متعالٍ سام على البشر، ويغدو إعلان مقتل الإله مؤكداً لا محالة، ولكن هذا لا يعني أن الإنسان المتمرد ينفي وجود الإله بل على العكس يعترف بوجوده، ولكنه يرفض هذا الوجود، ويعمل على تحدّيه لأنه يراه إلهاً ظالماً شريراً يسبب العذاب للبشر، لذلك يرفض كامو اتهام المتمرد بالإلحاد، لأنه لا ينفي وجوده بل يتمرد عليه وعندما يرفض وجود الإله، لا يرفضه من أجله هو كفرد إنما ينادي بذلك من أجل البشر جميعاً(٢).

---

(١) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص ٣٢.

(٢) انظر: عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي، ص ١١٣– ١١٤.

وهذا ما وضحه كامو بقوله: «**ليس المتمرد الماورائي إذن ملحداً بوجه التأكيد، كما قد نعتقد، ولكنه مجدّف حتماً. إنما يجدّف أولاً باسم النظام، معلناً أن الله أبو الموت، وأنه العار الأكبر**»(١).

ويصوّر كامو التمرد الميتافيزيقي بصورة جميلة في روايته (الطاعون) ولاسيما في شخصية بطلها (تارو) الذي يحاول أن يكون قسيساً بدون إله أو دين، متمرداً على الوضع الذي يسبب الموت والعذاب للكبار والصغار دون وجه حق، يترفع عن التضرع للسماء كي ترفع العذاب والآلام عن البشر الضعفاء، كما فعل كثير من أهل المدينة التي حلّ بها الوباء، وبهذا يكون التمرد على الإله، فالإنسان المتمرد إنما يحتج على العذاب الذي يلفّ الوجود والذي يسبب الموت دون مسوغ، في عالم عبثي لا بد من التمرد عليه وعلى السلطة المسؤولة عن هذا العذاب، ويدعو كامو إلى التزام الإنسان بحدوده وألا يسعى إلى ما هو مطلق ومتعالٍ، وعندها يتوجه التمرد عند كامو إلى من يتجاوز هذه الحدود الإنسانية، ويدعو إلى الوحدة والوضوح في عالم لامعقول يملؤه الشر والقتل والتدمير والموت، وهذه الوحدة شرط أساسي لوعي الإنسان، لما تتضمنه من عدل وبراءة وشفافية، وسعي وراء السعادة من أجل العودة إلى التمرد الحق والذي يلتزم بالحد الذي وضعه التمرد لذاته(٢).

والقيم عند كامو هي التي تدفع الإنسان إلى العمل للخروج من عزلته التي فرضتها عبثية الوجود، كما يقول: «**صحيح أن كل قيمة لا تولّد التمرد، ولكن كل حركة تمرد تستدعي ضمنياً وجود قيمة**»(٣).

ويكشف التمرد الميتافيزيقي عن قيم ثلاث تمثل جوهره ومنها أهمية الإنسان التي تتجلى في تميّز ماهيته وطبيعته عن كل الموجودات بما يملكه من

---

(١) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص ٣٣.
(٢) انظر: عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي، ص ١١٥- ١١٦.
(٣) المصدر السابق، ص ١٩.

وعي وقدرة على تجاوز العبث والتمرد عليه، وهذه القيمة تكشف عن وجود قيمة أخرى تتمثل بوجود طبيعة إنسانية عالمية مشتركة بين جميع البشر، وهذا الرأي يناقض رأي الفلسفات الأخرى التي تنكر وجود طبيعة بشرية مشتركة، لهذا فالمتمرد لا يتمرد من أجل المطالبة بالخير والحق له وحده إنما يجاوز حقه الذاتي ليطالب بحق الناس جميعاً في الحياة بدون آلام، وهذا ما يمثل القيمة الثالثة للتمرد الميتافيزيقي وهي التضامن البشري(١). وهذا ما قصده كامو قوله: **«إنه يتصرف باسم قيمة، لا تزال مبهمة، ولكنه يحس على الأقل بأنها قيمة مشتركة بينه وبين الناس جميعاً»**(٢).

ويبقى تمرد الإنسان الميتافيزيقي متوجهاً إلى القوة (السلطة) العليا الغيبية التي سببت الشقاء للبشر جميعاً، وتاريخ التمرد هو عبارة عن مراحل متتالية، يأتي فيها مراحل من الرضا والتوافق مع الآلهة، إذ كان القدامى يؤمنون بالقدر ويخضعون له ويسلمون بسلطته، ويقبل الناس فيها آراء رجال الدين، ومن ثم تلت هذه الحقب حقب أخرى توالى فيها الرفض والتمرد وعدم الخضوع للتعاليم الدينية(٣).

ويبدأ كامو تحليله للتمرد الميتافيزيقي ابتداءً من الجريمة اللاهوتية التي أدت إلى قتل قابيل لأخيه هابيل متمرداً بذلك على الإله الذي لم يتقبل قربانه وفضّل قربان أخيه، موضحاً ذلك بقوله: «**لم يتوجه التمرد إلا إلى إله قاسٍ يتبع هواه، إلى إله يفضّل دونما سبب مقنع تضحية هابيل بدلاً من قابيل، مسبباً بذلك أول جريمة قتل**»(٤).

---

(١) انظر: جون كروكشانك، ألبير كامى وأدب التمرد، ص ١٢٩.

(٢) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص ٢١.

(٣) انظر: فاروق القاضي، آفاق التمرد، ص ٥١.

(٤) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص٤٦.

وبرأي كامو إن بروميثوس (في الأسطورة اليونانية القديمة (اسخيلوس) Eschyles (٥٢٥/ ٤٥٦ق.م) هو رائد التمرد الميتافيزيقي الأول الذي تمرد على الآلهة لأنه سرق النار ومنحها للبشر، وهو بتمرده يقف إلى صف البشر ضد الآلهة، وهذا ما سامحه عليه اليونانيون، لأن أبطال أساطيرهم لم يثوروا على كل الخلق إنما على الإله الذي يسبب الموت والشقاء، وهذا لا يمثل نزاعاً بين الخير والشر بقدر ما يقصد به نزاع من أجل الخير[١].

ويوضح كامو ذلك بقوله: «**إن الأساطير الدينية الأولية تصور لنا بروميثيوس مربوطاً إلى عامود قائم في أقاصي الأرض، شهيداً أزلياً، محروماً إلى الأبد من مغفرة يرفض التماسها. وإن أسخيل Eschyle ليضخم من صورة البطل، فيجعل منه ثاقب البصيرة (ما من شقاء يحلّ بي إلا تكهنت بوقوعه)، ويجعله يجاهر ببغضه لجميع الآلهة، وإذ يرمي به في (بحر عاصف من اليأس القاتل) يقدمه للبروق والصواعق: (آه! اشهدوا ما أعاني من ظلم)**» [٢].

ويرى كامو أن الحضارة اليونانية قد أبرزت فكرة التمرد اللاهوتي ولاسيما في فكر أبيقور (٣٤١-٢٧٠ق.م) الذي ربط السعادة بالمعرفة، ورأى أن تحرر الإنسان من خوفه من الموت وسلطة الآلهة، هو شرط أساسي للمعرفة، وفي هذا التحرر يتمرد الإنسان تمرداً فكرياً على الموت الذي يعدّ مصير البشرية الحتمي وعندها يفقد الموت معناه، كما يقول كامو: «**بما أن الموت يهددنا، لذلك علينا أن نثبت أن الموت ليس شيئاً**»[٣].

ويرفض أبيقور الموت ؛ إذ يرى أن الإنسان يُعاقب على الشر ولا يُثاب على ما يفعله من خير، لهذا يدعو إلى الاستمتاع بالحياة وبملذاتها والاهتمام

---

(١) انظر: عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي، ص ١٢٥.

(٢) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص ٣٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٠.

بالروح وتنميتها وذلك بالابتعاد عن الآلهة وعن الخضوع لها، رافضاً فكرة العقاب في الآخرة، متمرداً على الموت والآلهة(١).

وعن هذا يقول كامو: «**يزيد لوكريس قائلاً: (لا ريب في أن الآلهة، وبحكم طبيعتهم بالذات، يتمتعون بالخلود في أعمق سكينة، متجنبين أمورنا، منصرفين عنها كل الانصراف) فلننس الآلهة إذن، ولا نفكر فيها أبداً، وحينئذٍ (لن يكدر الصفوَ هواجسُ النهار ولا رؤى الليل**»(٢).

يرجح كامو أن التمرد يظهر بصورة أوضح مع ظهور المسيحية، ويقول: «**إن تاريخ التمرد هو في العالم الغربي غير منفصل عن تاريخ المسيحية**»(٣).

ويبدو مما سبق ارتباط التمرد بالدين ارتباطاً تاريخياً وثيقاً، إذ مرّت هذه العلاقة بمراحل مختلفة، فكان في العهد القديم يمثل الإله الظالم الحسود إله قابيل وهابيل الذي دفع إلى الجريمة الأولى كما يسميها كامو، ولكنه يرى أن إله العهد الجديد قد ظهر في صورة مختلفة تماماً ليحلّ في جسد إنسان، ويمثّل الرابط الوسيط بين الإله والإنسان، إذ يمر بتجربتي الموت والعذاب، وقد برَّأت المسيحية الإله من مسؤولية هذا القدر الظالم، عندما مرّ المسيح نفسه بتجربة الألم والموت ولكنّ تعرُّض المسيحية لكثير من الانتقادات ودعوات الإنكار لألوهية المسيح قد أثرت على التمرد اللاهوتي الذي سيحلّ في أوربا في القرن الثامن عشر الذي سيعود التمرد فيه ليتجه ضد السماء والإله وضد المصير الظالم اللامعقول(٤).

ويتعدّى التمرد ذلك إلى رفض الواقع الظالم على جميع النواحي السياسية والاجتماعية والأخلاقية أدّى إلى وجود أشكال عدّة للتمرد الميتافيزيقي منها التمرد

---

(١) انظر: فاروق القاضي، آفاق التمرد، ص ٥٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٤) انظر: عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي، ص ١٢٥- ١٢٦.

الرومانسي الذي ظهر في عصر النهضة والذي يمثله المركيز دي ساد الذي اعتمد على التمرد ولكنه ليس بالتمرد الحقيقي الأصيل إنما انحراف إلى مجال التمرد المتطرف الذي يجد فيه كل شيء مباح حتى الجريمة، إذ انطلق في تمرده من مبدأ الغريزة والشهوة واللذة الجنسية التي لا تجد حدّاً تقف عنده، حتى إنه وصف نفسه في خطاب وجَّهه إلى زوجته بأنه شخص مندفع ومتهور ومتمرد على السلوك البشري، إلى درجة التطرف(١).

وكأن تمرده قد انطلق من فهم خاطئ لحقيقة التمرد، من مبدأ الغريزة التي تلغي الضوابط الأخلاقية والاجتماعية، يدافع فيه عن الجريمة والقتل، وهذا ما أدى إلى إلغائه القيم الأخلاقية عندما أخذ يدافع فيه عن الشر والرذيلة وحب الذات، ولقد تعدّى تمرده ذلك إلى رفض القول بوجود الإله، وبالتالي نفي الأخلاق، وبهذا انتهى إلى تصور عالم شهواني خال من الأخلاق تتحكم فيه اللذة والشهوات وتحكمه الحرية المطلقة التي ترفض الفضائل وتسمح بتحقيق الجرائم القائمة على اللذة والرذيلة(٢).

يصفه كامو قائلاً: **«وأخيراً، إن ما كان المركيز ساد يمقته أكثر من أي شيء آخر، ونعني القتل القانوني(*)، وقد أخذ على عاتقه الاكتشافات التي أراد المركيز ساد أن يضعها في خدمة القتل الغريزي. أما الجريمة التي أراد لها المركيز ساد أن تكون ثمرة استثنائية لذيذة ناجحة عن رذيلة منفصلة من عقالها، فلم تعد اليوم سوى عادة كئيبة لفضيلة أصبحت بوليسية. إنها مفاجآت الأدب»**(٣).

ولم يتوقف رفضه عند حدود رفض المجتمع وعاداته وأخلاقه ورفض السياسة وحسب، إنما تعدّى ذلك ليتمرد على الإله، ويظهر إلحاده جلياً في

---

(١) انظر: جراهام كرولي، ستيوارت هاود، الماركيز دي ساد، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥م، ص ٤٩.

(٢) انظر: عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي، ص ١٢٦- ١٢٧.

(*) الإعدام.

(٣) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص ٦٢.

كتاباته وخاصة كتابه (حوار بين كاهن ورجل يحتضر) إذ رأى أن الإله شرير ظالم يقتل البشر، وهذا كفيل بإعطاء الحق للبشر بممارسة القتل، ولعلّ هذا السبب الذي جعل كامو يعدّ المركيز دي ساد أول متمرد يشنّ حرباً وهو في السجن مطالباً بحرية مطلقة ترفض السلطة، ليطالب بسلطة أخرى تحكمها الغرائز والشهوات [1].

ويشبّه كامو موقف المركيز دي ساد بموقف الحركة الرومانسية في عصر النهضة، والتي تمثل برأيه تمجيد الشر والفردية، وهذا الذي يرفضه كامو وينقده كما نقد المركيز دي ساد من قبل لأنه يعدّه انحرافاً عن التمرد الأصيل الذي كان سائداً في العالم القديم، عند أبيقور ولوكريتيو **Tite LucrèceCare** (روما٩٨ق.م/٥٥ق.م) وغيرهم... يقول كامو: «**إن الرومانسية مع تمردها الإبليسي لن تفيد وأيم الحق سوى شطحات المخيلة. إنها كالمركيز ساد، انفصلت عن التمرد القديم بما منحت من تفضيل الشر والفرد. والتمرد في هذا الطور، إذ ركز على قوة تحدّيه ورفضه، نسي مضمونه الإيجابي**»[2].

وعلى خلاف هذا التمرد يشيد كامو بتمرد دوستويفسكي **Dostoyevsky** (١٨٢١م -١٨٨١م) الذي يرى أن وظيفة التمرد الحقيقية تكمن في تحقيق العدالة والخير والقيم في حياة الإنسان الدنيوية رافضاً العدالة الإلهية، وهذا ما جسّده في روايته الشهيرة (الأخوة كارامازوف) على لسان البطل إيفان كارامازوف الذي يرفض فكرة الخلود والنجاة الأخروية، ويرفض بالتالي فكرة وجود الإله. كما يقول دستويفسكي في الرواية على لسان إيڤان والناسك: «**هل من المحتمل أن تواجه نتائج الإلحاد هكذا؟ هل هي نظرتك الواقعية يا أخي إلى الكافر وقد فارقه الإيمان واندثرت معاني الإنسانية فيه. قال الناسك يسأل إيفان.**

(١) انظر: فاروق القاضي، آفاق التمرد، ص ٩٠ – ٩٢.

(٢) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص ٦٣.

- نعم، هذا ما أعتقده... إذ لا يمكن أن تكون هناك فضيلة ما لم يكن الخلود موجوداً في النفس البشرية...

- ما أسعدك بهذا الاعتقاد.. أو بالأحرى.. ما أشقاك!

- لماذا تريدني أن أكون شقياً؟ قال إيفان باسماً.

- لأنك، حسب ما رأيته، لا أراك مقنعاً بعد بخلود نفسك ولا بما كتبته حول الكنيسة[١].

إنه عندما يرفض فكرة وجود الإله، لا يرفض من مبدأ رفض اللاهوت إنما يرفضه باسم القيم الأخلاقية، لأنه يراه مسؤولاً عن العذاب والموت الذي ينال الأبرياء، فينطلق تمرده الميتافيزيقي من شعار (كل شيء أو لاشيء) الذي كانت تعتمده العدمية بأن كل شيء مباح ومسموح، ولهذا فهو يتبع منطق اللامعقول العدمي حتى نهايته، إذ يرى أن الحياة، وإن كانت لا تستحق العيش وليس لها معنى فيجب أن نحياها، لكن أن نحياها بفاعلية، نستنتج من ذلك تسويغ الشر والقتل وارتكاب الجريمة قبولا منطقياً وكأنه ينادي بالتمرد المنطقي لا التمرد الأخلاقي، وما يتبعه من قبول القتل المنطقي الذي أباحته ودعمته سياسة هتلر Hitler Adolf (١٨٨٩م- ١٩٤٥م) وموسوليني Musslini Benito (١٨٨٣م- ١٩٤٥م)[٢].

كما يقول كامو: «**إن إيفان لا يقدّم لنا حالياً سوى الوجه الشاحب لمتمرد في المهاوي، عاجز عن القيام بعمل، تمزقه فكرة براءته وإرادة القتل. إنه يكره عقوبة الموت لأنها صورة الوضع البشري، ويسير في الوقت نفسه نحو الجريمة. إن نصيبه العزلة لأنه تحزُّب للبشر. إن تمرد العقل، معه، ينتهي في الجنون**»[٣].

---

(١) دوستويفسكي، فيودور، الأخوة كارامازوف، ج١، دار الكاتب العربي، بيروت، ط١، ١٩٦٨م، ص ٦٤.

(٢) انظر: عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي، ص ١٢٨.

(٣) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص ٨٠.

وبعد أن كان التمرد اللاهوتي على الغيب يهدف إلى إعادة تأسيس الحياة من جديد مع إعلانه رفض القيم الاجتماعية والأخلاقية وتأكيد سيادة الإنسان بدلاً من حكم الإله، يراه كامو يمتد ليبسط تمرده في مجال السياسة، وتتفرع منه العدمية المطلقة الرافضة للقيم والبنى الاجتماعية والنظم السياسية القائمة، ولئن فشل تمرد إيفان كارامازوف إلا أنه يقود إلى تمرد آخر برأي كامو(١).

ويعدّ كامو تمرد الرومانسية ودوستيوفسكي والمركيز دي ساد قائماً على النفي والرفض المطلق للقيم والأخلاق والآخر والإله، وتنتج الجريمة عنه كنهاية أكيدة وطبيعية، تنفي بدورها قيمة الطبيعة البشرية لتصل إلى إباحة كل جرم أو قتل وإلى تأكيد مبدأ الإباحية وانعدّام القيم ويبيح القتل قتل نفسه وقتل الآخرين وقتل الوجود بأكمله حتى أنها تفتح الباب أمام العدّمية المعاصرة، كما يقول كامو: **«بشعار (كل شيء مباح) يبدأ حقاً تاريخ العدميّة المعاصرة»**(٢).

ولقد أثارت هذه العدمية المتمثلة بالتمرد المطلق اهتمام فيلسوف حديث هو نيتشه والفيلسوف ماكس شتيرنر Max Stirner(١٨٠٦م/ ١٨٥٦م)، اللذان يمثلان برأي كامو فكرة التأكيد المطلق، خلافاً للفلاسفة الرومانسيين الذين اعتمدوا الرفض المطلق، إذ يرفضان فكرة وجود الإله ويعدّانه عدواً للبشر، ويريان أن الفكرة الحقيقية الوحيدة هي فكرة الأنا الذاتي للإنسان، وكل ما عداه كذبة تحاول تحريف الأنا وتعميق اغترابها سواء أكان ذلك بالخضوع للإله أم للمجتمع أم للإنسانية، فالأبدية فكرة مرفوضة برأيهما ووهم اعتنقه البشر، ولا بد من القضاء عليها، وتعتمد الحرية اعتماداً كلياً على الأنانية، وكذلك الوحدة هي التعبير الحقيقي عن حياة الإنسان العدمية التي تسوغ الجريمة والقتل، إذ يتحول القتل إلى نوع من الانتحار الجماعي، ولهذا يرى كامو أن التمرد العدمي لدى

---

(١) انظر: فاروق القاضي، آفاق التمرد، ص ١٠٠ – ١٠١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٥.

شتيرنر يتلاشى ويضيع هباء لأنه يتّحد مع التدمير والقتل ويساوي نشوة الخمر والتعذيب[١].

وبهذا يقول كامو: «**ولكن سنّ شرعية الجريمة، معناه إعلان التعبئة والاقتتال بين الأوحدين. وعليه، يتطابق القتل مع نوع من الانتحار الجماعي. إن ستيرنر الذي لا يعترف بشيء من ذلك، أولا يرى منه شيئاً، لن يتراجع أمام أي تدمير. وأخيراً يجد روح التمرد إحدى أمرّ مسرّاته في الخواء**»[٢].

ومن عدمية شتيرنر ينطلق تمرد نيتشه الذي يراه كامو التعبير الحقيقي الصادق عن التأكيد المطلق، ومع ذلك فهو لا يراه قد أسّس فلسفة تمرد إنما هي فلسفة مبنية على التمرد وتشرع بالتالي في أن تكون تمرداً حقيقياً كما يقول كامو: «**إن نيتشه لم يضع إذن فلسفة في التمرد، ولكنه بنى فلسفة على التمرد**»[٣].

إذ ينطلق التمرد عنده من كونه تمرداً ميتافيزيقياً من مقولة (مقتل الإله) وإنكار العالم الآخر. «**لم يعقد نيتشه النية على قتل الإله. فقد وجده ميتاً في نفوس أهل زمانه، وأدرك قبل غيره أهمية الحادثة، ورأى أن تمرد الإنسان هذا لا يسعه أن يؤدي إلى نهضة وانبعاث إذا لم يكن خاضعاً لتوجيه. كل موقف آخر إزاء التمرد، سواء أكان موقف الأسف أم المسايرة، سيؤدي إلى رؤيا الدمار الكلي**»[٤].

كما بدأ نيتشه من القبول والتأكيد المطلق لكل شيء وقول (نعم) للحياة والموت، والخير والشر ولجميع التناقضات، ولكنه استبدل مقولة (إيفان كارامازوف) «إذا لم يكن هناك أي معنى للوجود فإن كل شيء مباح» بعبارة تنسجم مع منطق تمرده: «إذا لم يكن هناك أي معنى للوجود وإذا كان كل شيء زائفاً وهمياً فلا شيء مباح» ولعلّ استبداله ورفضه لهذه المقولة إنما ينبع من

---

(١) انظر: عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي، ص ١٣٠ –١٣١.

(٢) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص ٨٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

انعدام وزيف القيم التي تبيح الأفعال أو تحرمها، وهذا يعني أن فعل أي شيء أمر مستحيل التنفيذ(١).

ولقد شغل فكر نيتشه تساؤل هام عن إمكانية الحياة إذا كان الإنسان فاقد الإيمان بأي شيء؟ «**هل يستطيع المرء أن يعيش متمرداً؟ «هذا التساؤل أصبح لديه كما يلي: «هل يستطيع المرء أن يعيش دون أن يؤمن بشيء؟»**(٢).

وكان ردّه عن هذا التساؤل بالإيجاب، معتمداً على مبدأ النفي والرفض المنهجي بدلاً من الشك المنهجي الذي اتبعه ديكارت، فقد بدأ برفض الإله وكل ما يسميه بالأصنام، ورأى أن العالم يتخبط في فوضى وعشوائية، وبلا غاية ترجى منه، وانتهى من ذلك إلى إثبات عبثية وجود الإله ولا جدواه، وينتهي من ذلك إلى استنتاج القدرة على خلق أسمى وأعظم الرجال، أي وجود إنسان متفوق (أعلى) يعتمد على إرادة القوة، فالقوة برأيه أساس الأخلاق أما الضعف فهو يهدم الأخلاق(٣).

وهذا ما يقصده بقوله: «**ما هو الخير؟ إنه كل ما يربي الشعور بالقوة، إرادة القوة، والقدرة ذاتها داخل الإنسان.**

- ما هو الشر؟ إنه كل ما يتأتى عن الضعف.

- ما هي السعادة؟ الشعور بأن القوة تتنافى، وأن المقاومة تتجاوز»(٤).

ويرى أن هدف الإنسانية هو خلق الإنسان السوبرمان كما يسميه، كما أن دفاعه عن القوة في السيطرة يؤكد على تسويغه منطق الجريمة والقتل، وهذا ما يوضحه كامو بقوله: «**إن التمرد لدى نيتشه يؤدي، بوجه ما، إلى تمجيد الشر.**

---

(١) انظر: عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي، ص ١٣٢.

(٢) كامو، ألبير: الإنسان المتمرد، ص ٨٦.

(٣) انظر: فاروق القاضي، آفاق التمرد، ص ١٠٣– ١٠٦.

(٤) نيتشه، فريدريك، عدوّ المسيح، ترجمة جورج ميخائيل ديب، دار الحوار، اللاذقية، ٢٠٠٤م، ص ٢٥.

الفارق أن الشر عنده لم يعد عملية ثأر، بل يُقبَل على أنه أحد وجوه الخير الممكنة، وبشكل أوثق، يُقبَل عل أنه قدر»[١].

يرى كامو أن قول نيتشه (نعم) وتأكيده المطلق على حياة الإنسان وطاقته وإرادته ومناداته بجعل الإنسان الأعلى إلهاً على الأرض..، كل هذه الأفكار قد أُسيء فهمها واستخدامها، ولعلّ هذا الرأي يثبت تأثُّره به، إذ وجد كامو أن النازية والفاشية قد استلهمت أفكار نيتشه ولكن بعد أن حوّرتها وأساءت استخدامها[٢]. وهذا ما يقصده كامو بقوله: **«لقد ملك نيتشه أحدّ شعور بالعدمية، كما اعترف به هو نفسه. أما الخطوة الحاسمة التي خطاها بفكر التمرد، فتكمّن في القفز به من إنكار المثال، إلى جعله مثالاً علمانياً. بما أن خلاص الإنسان لا يتحقق في الله، لذلك يجب أن يتحقق على الأرض... كان نيتشه يطالب بإرادة المستقبل الإنساني.... كان إذن يبشر بالقرن العشرين**[٣]**. ولئن بشّر به فلأنه كان متنبّهاً إلى منطق العدمية الذاتي»**[٤].

وينقده كامو أيضاً بسبب عدم التزامه بخطّ التمرد الأصيل، وانحرافه عنه، عندما أقرّ تمرده بـ (نعم) وبالتأكيد المطلق على حساب الـ (لا)، ولأن التمرد عند كامو يقوم أصلاً على فكرة الاحتجاج ورفض الوجود كما هو، ورفض الموت والمسؤولين عن هذا المصير الظالم، يقول: **«إن التمرد الماورائي في حركته الأولى لم يكن سوى احتجاج ضد الكذب وجريمة الوجود إن القبول النيتشوي، الناسي للرفض الأصلي، ينكر التمرد ذاته... في نفس الوقت الذي ينكر فيه الأخلاق التي ترفض العالم كما هو»**[٥].

---

(١) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص ٩٧.

(٢) انظر: جون كروكشانك، ألبير كامى وأدب التمرد، ص ١٣٣.

(٣) إشارة إلى النازية والشيوعية.

(٤) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص ١٠١.

(٥) المصدر نفسه، ص١٠٠.

ويذهب كامو إلى أن نيتشه يرتضي في قوله (نعم) بالوجود كما هو قائم، ويرضى بذلك بالقتل والجريمة والعذاب، وبذلك لا يكون وفيّاً للتجربة العبثية التي تؤسس للتمرد على العبث، كما أن فلسفة نيتشه تتطلع إلى المستقبل المجهول الذي يعتقد أن بإمكانه خلق إنسان أعلى متفوق، مهملاً الحاضر الذي هو أساس فلسفة كامو في التمرد، ولهذا يقارن كامو بين شتيرنر ونيتشه بانحرافهما عن التمرد الحقيقي، وكأنهما يقبلان بحدوث الشر والقتل[١]. يقول: **«لقد سار الرفض المطلق بـ (ستيرنر) إلى تمجيد الجريمة والفرد في الوقت نفسه. ولكن القبول المطلق يؤدي إلى تعميم الجريمة والإنسان بالذات في نفس الوقت»**[٢].

لا يهدف كامو من تحليل التمرد في التاريخ إلى تحليل الثورات ووصفها ومعرفة أسبابها التاريخية والاقتصادية والسياسية المؤدية إليها، إنما يهدف إلى معرفة الثورات التي تعدّ نتيجة منطقية للتمرد الميتافيزيقي.

٢- التمرد السياسي تاريخياً (التمرد التاريخي):

يبدأ كامو تحليله للتمرد السياسي تاريخياً منذ تمرد سبارتكوس في روما (٧٣- ٨١ق.م) ذلك العبد الذي تضامن مع غيره من العبيد المقهورين، فأسسوا جيشاً يطالب بالمساواة وإلغاء التفرقة بينهم وبين السادة المتغطرسين، وشنوا عدّة ثورات حققوا فيها العدّيد من الانتصارات، وحرّروا عدّداً كبيراً من العبيد، ومع ذلك انتهت ثورتهم بالهزيمة، ولكن تمردهم لم يستمر، إنما بقي- برأي كامو - إلى الآن رمزاً ينادي برفض الاستغلال والعبودية وتغيير النظرة إلى العبيد والمطالبة بإنهاء سيادة السيد وسيطرته وتحويلها إلى يد العبد ليتمكن من تقرير مصيره بيده. يقول: **«إن النداء الذي وجهه سبارتكوس اكتفى بأن يَعِد العبيد بـ (حقوق متكافئة). هذا الانتقال من الواقع إلى الحق، والذي حللناه في حركة التمرد**

---

(١) انظر: عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي، ص ١٣٤.

(٢) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص ١٠٣ - ١٠٤.

الأولى، هو في الحقيقة المكتسب المنطقي الوحيد الذي يمكننا أن نجده عند هذا المستوى من التمرد. فالعاصي يطرح العبودية ويؤكد نفسه مساوياً للسيد. إنه يريد أن يكون سيداً بدوره»(١).

ويعمد كامو إلى تحليل الثورة الفرنسية لا من أجل معرفة أسبابها ونتائجها السياسية والاقتصادية، إنما ليبحث جريمة القتل- قتل الملوك- ومدى تأثر النظريات الفلسفية في حدوث ذلك، فيرى أن نظريات روسو كان لها الأثر الكبير في حدوث هذه الثورة ولاسيما أفكاره عن العدل والمساواة(٢).

ويدافع روسو عن عقوبة الإعدام، مبيحاً ذلك بأنها وسيلة ضرورية لتحقيق الأمن والعدالة في الدولة، وأن المجرم ما هو إلا فرد خرق قوانين المجتمع ويسعى إلى تشتيت العقد الذي اتفقت عليه الجماعة، وإعدّامه هو أفضل وسيلة لتخليص المجتمع من أعدائه. يقول: **«إن المجرم عندما يعتدي على القانون الاجتماعي يصير بمقتضى اعتدائه متمرداً وخائناً وطنه؛ فهو إذ يخرق قوانينه لا يعود عضواً فيه، بل إنه يعلن عليه الحرب. ومن ثم فإن المحافظة على الدولة لا تتفق مع المحافظة عليه... وعندما يُعدم المجرم إنما يُعدَم بوصفه عدوّاً لا بوصفه مواطناً»**(٣).

ولعلّ هذا الرأي هو ما دفع كامو إلى انتقاده، إذ يعدّ الإعدام جريمة مرفوضة لا يمكن قبولها، وما الحجج التي يسوقها روسو إلا قناعات واهية لا فائدة ترجى منها ولا تجوز تطبيقها، كما يقول كامو: **«إن روسو هو الأول في الأزمنة الحديثة الذي وضع إعلان العقيدة المدنية، والأول الذي سوغ عقوبة الإعدام**

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(٢) انظر: ول ديورانت، قصة الحضارة: روسو والثورة، ج٣٩، ترجمة فؤاد أندراوس، مراجعة علي أدهم، دار الجيل، بيروت، المنظمة العربية للترجمة والثقافة والعلوم، تونس، ١٩٦٧م، ص ٥٤.

(٣) روسو، لوك، هيوم، العقد الاجتماعي، ترجمة: عبد الكريم أحمد، ص ١١٥.

في مجتمع مدني، وخضوع الفرد خضوعاً مطلقاً لسلطان صاحب السيادة... إنه لتحليل غريبٌ»(١).

وبالإضافة إلى روسو ينقد كامو دعوة سان جوست إلى الإعدام ولاسيما إعدام الملك، وإنه بذلك ينزع عن التاريخ جانبه الروحي وينزل الإله من عليائه ويتجه به اتجاهاً علمانياً، ويرى أنه يحلّ العقل محل الفضيلة، ويبرز تمرده في الدعوة إلى عبادة العقل بدلاً من عبادة الإله، أي أنه يدعو إلى دين جديد يؤلّه فيه الشعب ويجعل من إرادة العقل هي الحاكمة والمسيطرة(٢).

كما ينقد كامو فلسفة هيجل ويرى أن أصالته تكمن في إلغائه تعالي التاريخ، أي بإخراجه فكرة المتعالي منه فأصبح التاريخ هو المسؤول عن توجيه مصير الإنسان، وليس الإنسان هو الذي يصنع مصيره بذاته، ولكن كامو يرى أن الجدلية التي وضعها هيجل بين السيد والعبد، إنما تؤدي بالنتيجة إلى تأكيد مبدأ القوة الذي يفسر روح القوة في القرن العشرين، لأن إدخال العقل في مجرى التاريخ يجعل القيم المطلقة أهدافاً لا يمكن أن تتحقق إلا في مسار العملية التاريخية(٣).

يقول هيغل: **«فلا بدّ أن يكون لدينا على الأقل الإيمان الراسخ الذي لا يتزعزع بأن العقل موجود فعلاً في التاريخ، وأن عالم العقل والإرادة الواعية ليس نهباً للصدفة وإنما لا بدّ له أن يتجلى في ضوء الفكرة الواعية بذاتها... فنحن إنما نستخلص استنتاجاً من تاريخ العالم حين نقول إن تطوره كان مساراً عقلياً، وأن التاريخ الذي ندرسه يشكّل المجرى العقلي الضروري لروح العالم»**(٤).

---

(١) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص١٤٨-١٤٩.

(٢) انظر: جون كروكشانك، ألبير كامى وأدب التمرد، ص ١٣٨.

(٣) انظر: عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي، ص ١٣٦.

(٤) هيجل، فردريك، محاضرات في فلسفة التاريخ: العقل في التاريخ، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: فؤاد زكريا، ج١، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٦م، ص ٧٩.

ويرى كامو أن الوسائل التي يعتمدها هيجل لتحقيق القيم العليا خالية من أي موضوع محدد، وتؤدي بدورها إلى نزعة الشر، وتؤدي بالثورة السياسية إلى القتل والتدمير، قتل من يخطئ وينحرف عن الطبيعة البشرية وعن براءتها، الأمر الذي دعا كامو إلى نقد هيجل بأنه انحرف عن التمرد الحقيقي ووقع فريسة العدم، بقوله: **«فالعدميّ بنظر هيغل، كان فقط المتشكك الذي لم يكن له مخرج سوى التناقض أو الانتحار الفلسفي. لكنه ولّد هو بالذات نوعاً آخر من العدميين الذين، إذ جعلوا من الملل مبدأ عمل، وعدواً انتحارهم توحيداً ذاتياً مع القتل الفلسفي. هنا ولد الإرهابيون الذين قرروا أنه يجب القتل والموت في سبيل الوجود، لأن الإنسان والتاريخ لا يسعهما أن يُخلقا إلا بالتضحية والقتل»**[1].

ويخلص كامو إلى الاستنتاج بأن الفكر الهيجلي وما تلاه من أحداث فكرية قد أكدوا في تحليلهم للتاريخ على أهمية التاريخ بوصفه حكماً مستقبلياً وحيداً على أفعال البشرية، وأن مثل هذا الموقف إما أن يؤدي إلى تأليه التاريخ والتحلّل من القيم ورفض كل البراهين التي تحكم على أي موقف سوى التاريخ، أو يؤدي إلى تأكيد انتصار التاريخ ونجاحه وبروز القوة، ولكن كلا الموقفين سينتهيان إلى العدمية[2].

ولقد كان لهذا الفكر تأثيره الكبير في الفكر الثوري في القرن العشرين ولاسيما في حدوث الثورات في روسيا، التي حلّلها كامو مميزاً فيها بين التمرد الفردي الذي يتمثل بتحليله للفكر الثوري في روسيا (١٩٠٥م) ودراسته أفكار العدميين الروس، وبين تمرد الدولة الذي يميز فيه بين: التمرد اللاعقلاني ممثلاً بالأنظمة الفاشية والنازية، وبين نوع آخر هو التمرد العقلاني (ممثلاً بالماركسية)، وكلا النوعين يعتمد العقل كوسيلة أساسية للتعبير عن أفكاره[3].

---

(١) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص ١٨٣.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(٣) انظر: روبير دولوبيه، كامو والتمرد، ص ٣٩.

يبدأ كامو بتحليل تمرد الفوضويين الروس والذي خصّص لهم كتاباً يسميه (العادلون) يصف تمردهم (القتلة الرحماء أو الودعاء) إذ يعدّهم ممثلي التمرد الحق لأنهم كانوا يرفضون القتل ويحاربونه، وذلك خلافاً لأسلافهم من الفوضويين من أمثال: (نيتشاييف وباكونين **Bakounine** (١٨١٤م/ ١٨٧٦م) وبيساريف وبيلنسك **Bielinski** (١٨١١م/ ١٨٤٨م)..) الذين يعدّهم قد انحرفوا عن التمرد الأصيل بسبب لجوئهم إلى القتل والقوة لتحقيق أفكارهم والدفاع عنها، بينما القتلة الرحماء (كالياييف وأصدقائه..) فهم يرفضون القتل ويلجؤون إلى التضحية بأنفسهم لتحقيق أفكارهم بدلاً من استخدام القتل والإرهاب[١]، يصفهم كامو بقوله: «**فحتى مجيئهم، كان الناس يموتون بإسم ما كانوا يعلمون أوما كان يخيّل إليهم أنهم يعلمونه. واعتباراً منهم، اكتُسِبت عادة جديدة أصعب، عادة التضحية بالذات في سبيل أمر لم يكن يُعلَم عنه أي شيء، اللهم إلا أنه لا بدّ من الموت كي يوجد هذا الأمر**»[٢].

إنهم يؤكدون على القيمة التي تمثل جوهر الطبيعة الإنسانية، وهي التضامن البشري، ويرى كامو أن أفكارهم قد جاءت ردّاً على سلسلة الاغتيالات وعمليات القتل ولاسيما قتل الرؤساء والزعماء في أوروبا، لتحقيق قيمة التضامن وتثبيت الصلات ما بين البشر، على خلاف الكثير من الشبان الذين خرجوا من أعماق العدمية يسعون إلى خلق القيم التي يعتقدون بها باستخدام العنف والسلاح، والقتل حتى وإن استدعى ذلك منهم التضحية بأنفسهم في سبيل تحقيق أهدافهم وقيمهم[٣].

وهذا ما وضحه كامو في كتابه (العادلون) بقوله على لسان أحد أبطاله: «**إنه سيموت، بل لعلّه قد مات لكي يعيش الآخرون... لقد أخذنا على عاتقنا شقاء العالم**»[٤].

---

(١) انظر: جون كروكشانك، ألبير كامى وأدب التمرد، ص ١٣٩- ١٤٠.

(٢) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص ٢٠٨- ٢٠٩.

(٣) انظر: جون كروكشانك، ألبير كامى وأدب التمرد، ص ١٤٠.

(٤) كامو، ألبير، العادلون، ص ٩٥- ٩٦.

يرى كامو أن هؤلاء المتمردين يتمسكون بقيمة عليا مستقبلية لم توجد بعد، وهذا الموقف يحيد وينحرف عن التمرد الحق الذي ينادي به كامو والذي يرفض فيه التمسك بأية قيمة متعالية مستقبلية، لكن هذا الموقف إنما يدل على تناقض في موقفهم لا يوضح حقيقة فعلهم، ولا المبدأ الذي يسيرون تبعاً له كونه مبدأ مجرداً، ويسوغ كامو موقفهم بأن هؤلاء القتلة الرحماء وإن نادوا بقيمة مستقبلية إلا أنهم مهّدوا للأسس الأولى للتمرد الحقيقي وسعوا إلى تحقيق العدالة الإنسانية وإضفاء روح الإخاء والتضامن بين البشر، وآثروا التضحية بأنفسهم بدلاً من تشريع الجريمة والقتل، فقد بذلوا حياتهم في سبيل تحقيق القيم التي يتمسكون بها حتى وهم مقيدون في زنازينهم، حرّموا على أنفسهم وهم في غمرة غضبهم وتمردهم قتل الأبرياء والأطفال مؤثرين على ذلك قتل الزعماء والرؤساء كوسيلة لتحقيق مقاصدهم، وهم بذلك إنما يسعون إلى تحقيق الفكرة والمبدأ الذي يؤمنون به، لا من أجل تحقيق العدالة السماوية، إنما من أجل إرساء أسس العدالة الإنسانية وروح التضامن البشري(١).

ويتركز دفاع كامو عن هؤلاء العادلين، أنهم في اللحظة التي يقتلون بها تقشعرّ أجسادهم رهبةً وحزناً، ولو أنهم نادوا فقط بقيمة مستقبلية لذهب عملهم عبثاً. يقول كامو: «**لو إن إقبالهم الاختياري على الإثم والموت لم يصدر عنه سوى الوعد بقيمة مستقبلية، لأجاز لنا تاريخ اليوم أن نؤكد حالياً، على كلٍ، بأنهم ماتوا سدىً، ومازالوا عدميين**»(٢).

ويدافع كامو عن توترهم عندما يرون موت الآخرين، بأنه نتيجة معايشة التوتر الذي يستدعيه التمرد الحقيقي، وأنهم أهملوا وتنازلوا عن حياتهم الخاصة في سبيل حياة الآخرين، ولكن مع ذلك أقروا العنف كنتيجة حتمية لتحقيق الأفكار والمبادئ التي يؤمنون بها، وإن كانوا يعدّونه أمراً غير جائز، لا يمكن

---

(١) انظر: جون كروكشانك، ألبير كامى وأدب التمرد، ص ١٤٠- ١٤١.

(٢) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص ٢٠٩.

الدفاع عنه. كما يقول كامو على لسان أحدهم في مسرحية العادلون: «**فأنا أمقت الطغيان، وأعلم في الوقت نفسه أن ليس أمامنا سوى هذا السبيل. ولكنني اخترت ذلك بقلب فرح، وإني لأمضي فيه بقلب حزين**»(١).

وبما أن هؤلاء العادلين يعتقدون بحتمية العنف فهم يتقبلون ويستعدّون لتحمّل جلّ النتائج اللازمة عن هذه التناقضات التي يعيشونها، وهذا ما يميزهم برأي كامو عن بقية المتمردين الذين نهجوا نهجهم فيما بعد، إذ عايشوا التوتر الذي ينطوي عليه تمردهم ووضعوا له حدّاً يتمثل بالتضحية بأنفسهم كحلٍّ نهائي لتناقضات وتوترات حياتهم وخلاصاً من صراعاتهم، لأن التضحية برأيهم تعدّ محواً للآثام التي تنطوي عليها حياتهم، وهذا ما أوقع كامو محطّ انتقادات المفكرين الذين اعترفوا بمغالاته وتسامحه الشديد معهم، ولكن كامو يرد بأنهم نماذج أصلية للتمرد الحقيقي، وأن قبولهم لهذا الموت المتمثل بالتضحية بذواتهم إنما يعادل الانتحار، ولعلّ هذا الرد هو تناقض آخر في أفكار كامو، فكيف يرفض الانتحار في جلّ مؤلفاته ويضعه فكرة أساسية في عتبة كتابه (أسطورة سيزيف) بل ويعدّه مبدأ فلسفته في العبث، ومن ثم يأتي ويقرّ بالمساواة بين التضحية بالنفس وبين الانتحار؟! ولعلّ هذا تناقض واضح لا يمكن إخفاؤه، ويرد كامو مدافعاً عن فكرته بأن إعلان موت إنسان يقابله حياة أخرى، ولذا يُضحّى بحياة إنسان مقابل حياة البشر جميعاً، ومن هنا تتولد القيمة التي يطالب بها وهي قيمة التضامن البشري، فيضحي العادلون بحياتهم لتحقيق قيمة ستبقى فوق الحياة، وهي التي تمثل الفكرة أو المبدأ الذي يؤمنون به ويجسدونه بموتهم(٢).

---

(١) كامو، ألبير، العادلون، ص ٩٧.

(٢) انظر: عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي، ص ١٤١.

وهذا ما يعبر عنه كامو في مسرحية العادلون على لسان كالياييف بقوله: **«إن الموت في سبيل الفكرة، إن هو إلا الطريقة الوحيدة للسمو إلى صعيد الفكرة، إن هو إلا تسويغنا الوحيد»**(١).

ولا يخفي كامو إعجابه بهؤلاء المتمردين لأنهم استقوا تمردهم من فكرة المبدأ الذي هو روح التضامن الذي ينشأ من الوعي بالحد، مؤكدين على فكرة «أنهم موجودون» والتي يعدها كامو مبدأ التضامن بين البشر.

كما ينقد كامو الأنظمة الفاشية والنازية مميزاً إياها عن الثورة الفرنسية (١٧٨٩م) والثورة الروسية (١٩٠٥)؛ بأنها رفضت تأليه التاريخ ولم تولِ العقل أهمية كبيرة، إنما قدست اللاعقلاني ويصفها كامو بأنها ثورات انحرفت عن التمرد الأصيل وانزلقت إلى مهاوي العدمية بقوله: **«ليس من شك في أن موسوليني وهتلر سعياً إلى خلق إمبراطورية، وأن المفكرين الوطنيين الاشتراكيين فكروا، على وجه صريح، في الإمبراطورية العالمية. ووجه اختلافهم مع الحركة الثورية التقليدية أنهم اصطفوا من التركة العدمية تأليه اللاعقلاني، واللاعقلاني وحده، بدلاً من تأليه العقل، وبذلك تخلوا من الكلي»**(٢).

واستنتج كامو أن هذه الأنظمة قد انتهت إلى العدمية وإلى العنف والتدمير، وبهذا يكمن خطأها، وهذا الحكم ينطبق على نقده لثورة ماركس، على الرغم من تأثره بفلسفته وإعجابه بنظرياته ولاسيما التي تدعو إلى معارضة الخداع الاجتماعي الذي تمارسه الطبقات البرجوازية تجاه طبقة العمال، ومنهجه الجدلي الذي يقول بصراع الطبقات المؤدي إلى نشوء نظام جديد يخلو من أية طبقية ويحقق العدالة الاجتماعية للطبقة الكادحة(٣).

---

(١) كامو، ألبير، العادلون، ص ٢٥– ٢٦.

(٢) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص ٢٢٤.

(٣) انظر: جون كروكشانك، ألبير كامى وأدب التمرد، ص ١٤٣.

كما يقول ماركس: «**فالبروليتاري إذن هو حقاً وواقعاً عبد البورجوازية التي تملك سلطة التقرير بشأن حياته ومماته. تقدم له وسائل البقاء ولكن فقط لقاء "معادل"، لقاء عمله؛ وهي التي تجعله يشعر زيادة عن ذلك بأنه يفاوض بملء حريته، بالاتفاق الحر، دون أي إكراه، شخصاً راشداً يعقد اتفاقاً. يا للحرية الجميلة التي لا تترك للبروليتاري أي خيار سوى الخضوع للشروط المفروضة من قبل البرجوازية، أوأن يتضور جوعاً ويتلوى برداً**»(١).

كما عمل ماركس إضافة إلى فردريك انجلز على إثبات مادية التاريخ وتحديد الدور الحقيقي للطبقة العاملة التي كانت مهمّشة في النظام الرأسمالي، ويؤكدان معاً على أن المادية التاريخية لا تثبت فعاليتها وعلميتها إن لم تكن جدلية، ويثبت أن العلاقات الرأسمالية ستنتهي بالزوال وذلك من خلال تأكيده على مبدأ الصيرورة الذي سيؤدي بالمجتمعات إلى نظام عادل لا طبقي هو النظام الشيوعي(٢).

يقول ماركس: «**نظراً لأن تحرر الطبقة العاملة يجب أن يكون من عمل الشغيلة أنفسهم، ولأن النضال من أجل تحرر الطبقة العاملة ليس نضالاً من أجل امتيازات واحتكارات طبقية، بل من أجل وضع حقوق وواجبات متساوية، ومن أجل إزالة كل نظام طبقي؛ ولأن خضوع العامل اقتصادياً لمن بحوزته وسائل العمل، أي مصادر العيش، هو السبب الأول في العبودية بمختلف أشكالها، وفي البؤس الاجتماعي والانحطاط الذهني والتبعية السياسية... لهذه الأسباب، أسست الرابطة الأممية للشغيلة**»(٣).

---

(١) ماركس، انجلز، في الحركة النقابية، ترجمة: طلال الحسيني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٣م، ص ١٠.

(٢) انظر: فاروق القاضي، آفاق التمرد، ص ٢٠١ – ٢٠٢.

(٣) ماركس، انجلز، في الحركة النقابية، ص ٢٢ –٢٣.

وينقد كامو ثورة ماركس بأنها فشلت أثناء التطبيق، فلم تثبت صحتها إلا على المستوى النظري، ويثبت عدم إمكانية تحقيق النبوءات التي وضعها ماركس حول التاريخ، إذ يرى أن منهج الجدل الذي اقترحه إنما يؤدي حتماً إلى المآزق والصراعات، وهذا ما يناقض فكرة ماركس حول صراع الطبقات الذي يؤدي برأيه إلى مجتمع تنعدم فيه الطبقات، بينما يرى كامو أن هذه الحتمية لا يمكن أن تثبت أن التاريخ ممكن التنبؤ به سلفاً[١].

إذ يقول كامو: «**لأول وهلة وهذا ما يجب أن نلاحظه منذ الآن، ليس من سبب لأن نرى مبدأ صراع الطبقات الجدلي والثابت برسوخ، يكفّ فجأة عن أن يكون مبدأ صحيحاً. إنه صحيح دائماً، أو أنه لم يكن قط صحيحاً**»[٢].

كما يقول أيضاً «**اعترف ماركس أن كل الثورات قبل مجيئه كان نصيبها الفشل. ولكنه زعم بأن الثورة التي يبشّر بها سيكتب لها النجاح النهائي. ولقد عاشت الحركة العمالية حتى الآن على هذا التأكيد الذي لم تكفّ الوقائع عن تكذيبه، والذي آن الأوان لفضح بهتانه بكل هدوء**»[٣].

ولعلّ تجاهل كامو للكثير من العوامل المادية فحسب إنما نشأ نتيجة تفاعل العوامل الروحية والثقافية معاً، وهذا ما جعل النّقّاد يعجبون بتفسير كامو ونقده المذهب الماركسي عندما ركز على العوامل المادية، ولكنهم أخذوا عليه إهماله دور العوامل الأخرى في تكوّن هذا المذهب.

كما تعرض كامو لكثير من الانتقادات بسبب تجاهله للثورة الجزائرية في كتابه (الإنسان المتمرد) على الرغم من تحليله لبقية الثورات، كونه فرنسياً ولد في الجزائر وكتب العديد من المقالات يتغنى فيها بالمدن الجزائرية مثل (تيبازا...) ويعلن في كثير من المقالات عن وقوفه مع القضية الجزائرية ودافعه عنها، إلا أنه

---

(١) انظر: جون كروكشانك، ألبير كامى وأدب التمرد، ص ١٤٤- ١٤٥.

(٢) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص ٢٥٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٠.

يظهر غير معترف بحقوق الشعب الجزائري ومطالبتهم بالاستقلال، فيسمي هذه المطالبة بالثورة علماً بأنه يرفض الثورة ويراها مؤدية إلى العنف والقتل، بينما التمرد برأيه خاص فقط بالأوروبيين ولا يستطيع العرب أن يقوم به، وهذا ما دعا النقاد إلى عدّه فرنسياً كاملاً من حيث الثقافة والنزعة والتوجه على الرغم من الأفكار الأخلاقية والمبادئ والقيم التي تنادي بها فلسفته، ويظهر ذلك في تناقضه الكامل في موقفه من الجزائر، إذ ينتقد أسلوب المستوطنين الفرنسيين في معاملتهم للعرب بشكل غير إنساني ولا أخلاقي، ومع ذلك لا يصورهم بالمحتلين الغاصبين لأراضي الغير، كما أنه ينادي بجزائر مسلمة ولكن ضمن إطار فرنسا الأوروبية، وبهذا يظل ممزقاً بين وطنه الأم فرنسا، وبين بلد المنشأ الجزائر، وهذا ما دعا إلى نعت كامو بأنه بقي في الجزائر بروح وعقلية أوروبية، فقد غيّر موقفه من تلك القضية، إذ أطلق في البداية تصريحات ومقالات تدعو إلى حرية الجزائر، وتخليص شعبها من العذاب والظلم الفرنسي، ولكن بعد اندلاع الثورة الجزائرية أطلق تصريحات وخطابات تدعو إلى إبقاء الجزائر مستعمرة فرنسية تحت سلطة فرنسا، وتجسدت هذه الأفكار في رواياته التي تعمد فيها إلى إغفال أهمية ودور الشخصيات العربية ، فيجد القارئ أسماء الشخصيات الأوربية معلنة وواضحة بينما يجد أسماء الشخصيات العربية فتظل مهمشة وكأنها منفية غامضة الملامح ليس لها اسم وكأنها كائنات مجهولة في وطنها(١).

وربما كانت التناقضات التي برزت في أواخر كتاب الإنسان المتمرد من أهم الأسباب التي أدت إلى نشوب الخلاف وتأججه بين كامو وسارتر، الذي لم يكن خلافاً سياسياً فحسب بقدر ما كان خلافاً فلسفياً فكرياً حول مسائل فلسفية دقيقة يعتقدها كل منهما، إذ ينحدر الفيلسوفان من أصل فرنسي، واتخذا الاتجاه

---

(١) انظر: هواري بلقندوز، الخطاب الغرائبي في مؤلفات كامو، مجلة حوليات التراث، المركز الجامعي سعيدة، ع- ٦ / ٢٠٠٦م، http: //annales. univ- mosta. dz

الإلحادي ذاته، كما تتقاطع أفكارهما الفلسفية بشكل كبير، ويتفقان في أغلبها ولاسيما في الأفكار التي تدور حول رفض القيم المطلقة وحول رفض الظلم والاستغلال البرجوازي والاقتصادي، والاعتقاد بعبثية الوجود ولا معناه، وبأهمية رفضه والتمرد عليه، من خلال المناداة بإعلاء مكانة الإنسان ودوره في الوجود.

ولكن على الرغم من الاتفاق الواضح في أفكارهما إلا أن هناك اختلافات واضحة في مبادئ أساسية يؤمن بها كل منهما، إذ يركز كامو على القيم التي تتولد من الوعي الفردي لا عن طريق الممارسة والعمل الجماعي، في حين يركز سارتر على القيم الجماعية المعتمدة على الممارسة والعمل السياسي، كما يرتضي بوجود المساوئ والأخطاء الأخلاقية في سبيل تحقيق الثورة، بينما يصرّ كامو على المبادئ الأخلاقية الصارمة، الأمر الذي جعله موضع نقد سارتر وصديقه جانسون اللذين اتهماه بالغرور والطوباوية، وبالسعي وراء السعادة النفسية، التي لا يمكن للعقل أن يستوعبها ويقبلها، بالإضافة إلى الدور الذي لعبه كتاب الإنسان المتمرد في نشوب هذا الخلاف، إذ اتهمه سارتر بأنه أغفل التاريخ، وأنه عندما عاد إليه وذكره إنما فعل ذلك من أجل محاربته، مع أن كامو في الحقيقة لا يرفض التاريخ إنما يرفض أخلاقية التاريخ الذي تتساوى فيه الفضيلة مع الخطيئة، والضحية مع الجلاّد(١).

يقول كامو: «**ليس هناك إذن في هذا العالم أي سبب لتصور نهاية التاريخ، مع ذلك، هذه النهاية هي التسويغ الوحيد للتضحيات المطلوبة من الإنسانية، بإسم الماركسية ولكن ليس لها من أساس معقول سوى مغالطة تُدخل في التاريخ- هذا الملكوت الذي أرادوا له أن يكون وحيداً كافياً- قيمة غريبة عن التاريخ. وبما أن هذه القيمة هي في الوقت ذاته دخيلة على الأخلاق لذلك ليست بحصر المعنى قيمة**

---

(١) انظر: جون كروكشانك، ألبير كامى وأدب التمرد، ص ١٥٧-١٥٩.

يمكننا أن ننظم عليها مسلكنا... ليست نهاية التاريخ أنموذجاً وكمالاً، بل مبدأ تعسف وإرهاب»[١].

ولعل سبب هذه الاعتراضات الموجهة إلى كامو وخاصة على كتابه (الإنسان المتمرد)، هو إيمان سارتر بالمبدأ الماركسي الثوري، في الوقت الذي رفضه كامو وهاجمه بشدة، فقد كان شيوعياً وماركسياً ثم انفصل عن الماركسية، ويراها نظاماً قمعياً يرفض الحوار والإقناع ويلجأ إلى القتل، ولكنه انشقّ عنها معلناً أنها مرض حضاري وأنها جنون العصر، بينما نجد سارتر يعادي الشيوعية ويعلن دفاعه عن المبادئ الماركسية التي ترفض البؤس وتؤكد أهمية الطبقة الكادحة[٢].

وبهذا يؤكد كامو على أهمية التمرد وعلى دوره في خلق القيم التي تحترم كرامة الإنسان وتعزز دوره في الوجود.

خامساً- قيم التمرد:

١- الاعتدال (الحد):

إن القيمة الأولى التي ينادي بها التمرد هي قيمة الاعتدال ومبدأ الحد، فالتمرد الذي يطالب به كامو في وجه العبث هو التمرد المعتدل، الذي يضع حدوداً يلتزم بها ولا يتجاوزها، «**فالإنسان، كيما يوجد، عليه أن يتمرد، ولكن على تمرده أن يحترم الحد الذي يكتشفه في ذاته، هذا الحد الذي عنده يشرع البشر بالوجود بتلاقيهم مع بعضهم بعضاً»**[٣].

---

(١) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص٢٧٩- ٢٨٠.

(٢) انظر: رونالد أرونسون، كامي وسارتر، ترجمة: شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٣٣٤، ٢٠٠٦م، ص ١٠٨- ١١٤.

(٣) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص ٢٩.

ويرى كامو أن الثورة السياسية تجاهلت هذه القيمة، الأمر الذي أدى بها إلى نتائج تتعارض كلياً مع التمرد، صبّت معظمها في التطرف والعنف، فالتطرف والشطط ما هما إلا نتيجة تجاوز الحد، واعتماد القتل وسيلة أساسية لبلوغ الغايات التي يرجوها، أما التمرد الحقيقي الذي يعدّه كامو شرط الوجود، إنما يتجنب التطرف ويضع حداً يقف عنده يمنعه من القتل والعنف(١).

وهذا ما يوضحه كامو في مسرحية (حالة طوارئ) بقوله: «**ليس ثمة عدالة ولكن ثمة حدود. كل من يزعمون أنهم طلقاء من القواعد وكذلك كل من يريدون أن يجعلوا لكل شيء قاعدة، كلا الطرفين على حدّ سواء قد جاوز الحد**»(٢).

وتبرز هذه القيمة في دفاع كامو عن القتلة الرحماء (الفوضويون الروس) الذين يلتزمون عندما يقدمون على التمرد بمبدأ معين، وبحدٍّ شرعوه لأنفسهم، يتمثل بعدم قتل الأطفال الأبرياء، ويجسد كامو هذا الدفاع في روايته (العادلون) التي تصور فشل أبطالها الذين رفضوا تنفيذ الهجوم على الأمير بسبب اصطحابه للأطفال، فيرفضون أن ينفّذوا خطتهم وينجحوا بتمردهم على حساب موت الأطفال، فهم وإن كانوا يقتلون شخصاً واحداً فإنما يفعلون ذلك لإنقاذ حياة البشر كلهم(٣).

ويقول: «**إن قتل الأطفال يناقض الشرف، وإذ ما انسلخت الثورة يوماً عن الشرف، وأنا على قيد الحياة، فسأتنكّر لها. وإذا قررتم قتل الأطفال، فسأذهب إلى المسرح، ساعة الخروج، ولكني سأرمي بنفسي تحت سنابك الخيل**»(٤).

يعدّ الحدّ عند كامو خطّاً أو فاصلاً بين مكانين أو مرحلتين زمنيتين، وهو طريقة لحلّ التناقضات ولاسيما الموجودة بين العنف واللا عنف، فالسياسة القائمة

---

(١) انظر: عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي، ص ١٤٢.

(٢) كامو، ألبير، حالة طوارئ، ص ١٥٢.

(٣) انظر: عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي، ص ١٤٣.

(٤) كامو، ألبير، العادلون، ص ٤٦.

على العنف والتي تسوغه ما هي إلا انحراف عن التمرد الأصيل الذي ينشده كامو، وهذه السياسة إنما تبيح العنف بدعوى المطالبة بهدف أو فكرة تاريخية في المستقبل البعيد، أما سياسة التمرد الأصيل فهي قائمة على اللا عنف، ولكن إذا اضطر المتمرد إلى القتل فإنه يضع حدّاً لتمرده وذلك بالتضحية بحياته في سبيل نجاة الآخرين(١).

ويؤكد كامو وجود حدّ يجب على الظالم أن يقف عنده ويكفّ عن ممارسة الاستبداد والاستغلال، يقول كامو: «**في الحدّ، سيتقبل المرء فكرة الموت. ويجعلها متأرجحة، وهو ما يطلق عليه على سبيل المثال، الحرية**»(٢).

وبذلك يرفض المتمرد ويوافق، يحتجّ ليؤكد على وجود الحدّ، الذي يشير إلى أهمية الوعي عند المتمرد، الوعي بقيمة الحدّ، الوعي بالتجاوزات وبأنواع التطرف السائدة والتي يجب الوقوف عندها، لأن التمرد في الأصل إنما هو التقابل بين الوعي وبين ظلام وبؤس العالم، والوعي هو الذي يؤكد على أهمية الحدّ الذي يمثل بدوره المحافظة على الطبيعة البشرية المشتركة بين البشر(٣).

ويقول كامو: «**لو أمكن للتمرد أن يبني فلسفة، لكانت فلسفة حدود**»(٤).

ويجسّد الحد الذي يحلله توتراً دائماً بين الرفض المطلق والتأكيد المطلق، التوتر بين (نعم) و (لا)، بين العنف واللاعنف، إنه صراع مستمر بين تناقضات لا يحلّها إلا التمسك بهذا الحد الذي يمنع على الإنسان تجاوزه، إن الحد هو الذي يحمي التمرد من التطرف والشطط ويحافظ على براءته، وهذا ما

---

(١) انظر: عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي، ص ١٤٣.

(٢) mus, Albert, l'existence, pp ١٠ .

(٣) انظر: روبير دولوبيه، كامو والتمرد، ص ٤٠ –٤١.

(٤) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص ٣٥٨.

يقوي الرابطة بين الحد والتمرد، كفكرتين تتعلق إحداهما بالأخرى، فالحدّ يجد أصله في التمرد، والتمرد يفقد أصالته إن لم يلتزم بالحدّ والاعتدال[١].

ويجد الحد أصله في التمرد من خلال احترامه الطبيعة الإنسانية وتعظيمه لكرامة الإنسان، والتزامه بالتمرد الأصيل ومنعه من الوقوع في أخطار الثورات التي اعتمدت العنف وتجاوزت الحدود، وبالتالي انحرفت عن التمرد المعتدل الأصيل، ولهذا يطالب كامو الثورات التاريخية بأن تضع لنفسها حدوداً أخلاقية تقف عندها وهذا ما عبّر عنه كامو عندما قال: «**إن الثورة بلا حدود سوى الفعالية التاريخية، معناها العبودية بلا حدود. للخلاص من هذا المصير، يتحتم على الفكر الثوري إذن، إذا أراد أن يظلّ حياً، أن يتنشط في منابع التمرد، وأن يستلهم إذن الفكرة الوحيدة الأمينة لهذا الأصل، ونعني فكرة الحدود**»[٢].

ويردّ كامو مصدر وأصل فكرة الحد إلى الفكر اليوناني القديم، وهذا يظهر في ثنائه ومدحه لما يسميه الفكر المُشرِق وروح البحر المتوسط، إذ يجسّد هذا الفكر مثلاً أعلى استلهمت منه هذه الفكرة، لأن القيم التي يستمدها من الفكر اليوناني ليست قيماً مجردة فحسب، إنما تعدّ الركائز الأساسية لسلوك الإنسان الذي يسعى إلى التمرد، ولا بدّ للإنسان من التمسك بهذه القيم وذلك بإدراكه سمة التوتر واعتماده على الاعتدال، وهاتان الميزتان هما أصل التمرد، ولعلّ القضايا التي اختارها كامو ليدافع عنها في حياته وصاغها في كتابه (الإنسان المتمرد) دليل واضح على التزامه بالحدّ والاعتدال، وأهمها رأيه حول (النقابية الثورية) كمثال نموذجي للسياسة الثورية التي تحافظ على قيم التمرد الأصيلة، التي تعطي فوائد لا حصر لها من مساعدة العمال والارتقاء بوضعهم المعيشي عن طريق تحسين ظروف العمل وتعديل نظام ساعات العمل[٣].

---

(١) انظر: عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي، ص ١٤٣– ١٤٤.

(٢) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص ٣٦٤.

(٣) انظر: جون كروكشانك، ألبير كامى وأدب التمرد، ص ١٤٩– ١٥٠.

يقول: **«القيمة الأخلاقية التي أظهرها التمرد ليست فوق الحياة والتاريخ، مثلما ليس التاريخ والحياة فوق هذه القيمة. والحقيقة أنها لا تتجسد في التاريخ إلا عندما يضحي إنسان ما بحياته من أجلها»**(١).

والإيجابيات التي تقدمها النقابية الثورية تحقق الواقعية والأخلاقية والنفعية للإنسان ولسعادته، فهو لم يقف عند الفكرة النظرية إنما يسعى إلى تطبيقها على أرض الواقع، ومع ذلك لا يرى كامو أن هذه الفكرة هي الحلّ الأمثل والنهائي والكامل، إنما مجرد طريقة للفكر والعمل في المجال السياسي لأنها تلامس الفهم الحي للكرامة الإنسانية والطبيعة البشرية، وتتوضح في الحقائق الملموسة على أرض الواقع، من خلال تحسين أوضاع الإنسان المعيشة مميزاً إياها عن الأيديولوجيات النقابية التي يرفضها لأنها تنادي بالسعادة في المستقبل وتهمل الحاضر، كما أن اختياره لهذه الفكرة يؤكد اختياره لحكم الجماعة لا الدولة، والحرية بدلاً من الظلم والتطرف(٢).

يقول كامو: **«هذه الحركة النقابية بالذات أليست غير ناجعة؟ الجواب بسيط: إنها هي التي حسّنت الوضع العمالي تحسيناً عجيباً، في مدى قرن. وخفّضت ساعات العمل من ست عشرة ساعة في اليوم إلى أربعين ساعة في الأسبوع. أما «الإمبراطورية» العقائدية فسارت بالاشتراكية القهقرى، وهدمت معظم مكاسب الحركة النقابية»**(٣).

ولقد واجهت أفكار كامو المتعلقة بالاعتدال انتقادات كثيرة، أهمها أن التمرد المعتدل الذي ينادي به أساساً لا يمكن لمسه على أرض الواقع فهو رؤية نظرية بحتة لا يمكن تطبيقها عملياً في مجال السياسة، ولعلّ سبب هذه

---

(١) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص ٣٦٧.

(٢) انظر: جون كروكشانك، ألبير كامى وأدب التمرد، ص١٥٠– ١٥١.

(٣) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص ٣٦٩.

الانتقادات هو عدم إبراز كامو الحجج والبراهين المنطقية التي تؤيد أفكاره، وعدم عرضه أمثلة واقعية طبقت أفكاره في أرض الواقع(١).

ولكن يبقى مع ذلك الاعتدال (الحد) أهم قيمة يرتكز عليها التمرد، وينتج عنه، وإن لم يلتزم بها انحرف عن أصله وسقط في مهاوي الثورة، وتبرز إلى جانب هذه القيمة قيم أخرى للتمرد ومنها قيمتا العدالة والحرية.

٢ – العدالة والحرية:

تؤكد قيمة الاعتدال التي ينادي بها التمرد على أهمية قيمتي العدالة والحرية ونسبيتهما ويرفض كلاُ من فكرة العدالة المطلقة والحرية المطلقة، لأن الحرية النسبية تضمن تحقيق التضامن والمشاركة، وهي التي تعبّر عن العدالة كأمر واقعي لا بدّ من تحقيقه، فكلاً من العدالة والحرية النسبيتين تعملان على المحافظة على التمرد، وكلاً منهما يؤدي في النهاية إلى الآخر(٢).

ولعلّ سبب رفض التمرد المعتدل للعدالة المطلقة هو أنها تؤدي إلى تشيئ الإنسان، أما الحرية المطلقة فمن شأنها تأليهه، وهذان الطرفان هما ما يرفضه التمرد المعتدل، ومن نتائج تحقيق هذين الطرفين أن يختلط المطلق بالنسبي، والمجرد بالواقعي، وإن أفكار كامو ترتكز على رفض المطلق (المتعالي)، فالتمرد المنحرف عن أصله واعتداله يفقد الصلة الأساسية التي كونته بين الوعي والعالم، ويؤدي به إلى إضفاء صفة المطلق على أحدهما، وهدم العنصر الآخر(٣).

ويقول كامو: «**أما التمرد فلا يسعى إلا إلى النسبي، ولا يسعه أن يَعِد إلا بكرامة مؤكدة مقرونة بعدّالة نسبية. إنه يتحزّب لحد تستقرّ عنده وحدة البشر. عالمه عالم النسبي**»(٤).

---

(١) انظر: جون كروكشانك، ألبير كامى وأدب التمرد، ص ١٥٣– ١٥٦ .

(٢) انظر: المرجع نفسه، ص ١٤٩.

(٣) انظر: عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي، ص ١٤٤.

(٤) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص ٣٥٩.

وبالتالي لا يُعَدّ التمرد تمرداً أصلياً لأن التمرد نشأ أساساً على الابتعاد عن النزعة المطلقة وبنى أفكاره على مبدأ النسبية والتي يعني بها الاعتدال، فالأفراد الذين اعتمدوا على الثورة وخانوا أصل التمرد المعتدل رفضوا فكرة الحد ولم يلتزموا بها كما فعل المركيز دي ساد، وكذلك ومبدأ كارامازوف «كل شيء مباح» وغيرهم ممن أتى كامو على نقد تمردهم، والقتل الذي أحدثوه بإسم المطلق(١).

إن العدالة التي يطالب بها كامو ليست عدالة مطلقة، لأن العدالة المطلقة تلغي الحرية وتقضي عليها، إنما يطالب بالعدّالة النسبية التي تحترم الحرية وتعمل على صيانتها ونشرها عن طريق المشاركة والتضامن، وكذلك ترتبط الحرية بالعدالة، تلك الحرية التي يطالب كامو بأن لا تكون مطلقة، لأنها لو كانت مطلقة لأدّت إلى الظلم والطغيان والقضاء على الحرية، وهي التي تسوغ حكم القوي واستبداده وتدفع إلى النزاع والطغيان، ولذلك يرى كامو أنه يجب تحقيق الصلة الفعالة بين العدالة والحرية النسبيتين، فلا عدالة بلا حرية، ولا حرية بلا عدّالة وكلتاهما تؤدي إلى الأخرى، وهذا ما يضفي عليهما صفة الإنسانية، فإذا أهملت إحداهما انتفى وجود الأخرى(٢). وهذا ما قصده كامو بقوله: **«فالحرية المطلقة تهزأ بالعدالة. والعدالة المطلقة تنكر الحرية. حتى يعطي هذان المفهومان أكُلُهُما، ينبغي لهما أن يجدا حدّهما الواحد في الآخر. ما من إنسان يعتبر وضعه حرّاً إذا لم يكن هذا الوضع عادلاً في الوقت نفسه، ولا عادلاً إذا لم يكن حرّاً»**(٣).

إن العدالة النسبية التي يتصورها كامو هي التي تؤدي إلى نشر الحرية النسبية وتحقيقها ليس لمصلحة فرد واحد إنما لمصلحة الجميع، وهذا ما يسوغ

---

(١) انظر: روبير دولوبيه، كامو والتمرد، ص ٤١ -٤٢.

(٢) انظر: جون كروكشانك، ألبير كامى وأدب التمرد، ص ١٦٩.

(٣) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص ٣٦٠.

تضحية المتمردين بحياتهم لتحقيق هذه القيمة السامية (الحرية) التي لا تفنى أبداً، يقول كامو: «**ثم عدالة أخيراً– وإن تكن مختلفة تماماً– في إحياء الحرية، القيمة الوحيدة في التاريخ لا يتطرق إليها الفناء**»(١).

ومع ذلك لا يرمي كامو إلى الإدعاء والمطالبة بحرية مثالية لأنه يعتقد أن الإنسان لن يصل إلى درجة التحرر الحقيقي الكامل الواقعي إن لم يتدرج في مراحل الحرية واحدة تلو الأخرى والتي لن تتحقق بجهد الفرد إنما بتواصله وتضامنه مع بقية البشر، الأمر الذي يفضي إلى القيمة الثالثة للتمرد وهي التضامن البشري.

٣– التضامن البشري:

لقد انطلق التمرد من مطالبته بالوحدة والوضوح في عالم ممزّق عبثي تسوده الغربة واللا معنى، واعتمد فعل التمرد على المطالبة بالقيمة السامية التي تنتشل الإنسان من غربته ووحدته وانعزاله، إنها قيمة جماعية لا يتوانى الإنسان عن التضحية بحياته في سبيلها، وهي قيمة التضامن والمشاركة الإنسانية، وهي ليست **قيمة** فردية إنما كامنة في صميم البشرية وجسّدها كامو في روايته (العادلون) والتي يضحي بطلها (كالياييف ورفاقه) بأنفسهم لإثبات هذه القيمة المشتركة التي تتجاوز كل فرد، وتتجاوز المتمرد ذاته(٢).

يقول كامو على لسان أحد أبطال الرواية: «**أما أنا فأحبّ الذين يعيشون على الأرض نفسها التي أعيش عليها الآن، وهم الذين سأحييهم. إنني من أجلهم أناضل، وفي سبيلهم ارتضيت بأن أموت**»(٣).

ولعلّ السبب في أن هذه القيمة جماعية وليست فردية، أنها لو كانت فردية ومتعلقة بفرد واحد لما ساهمت في انتشال الإنسان من عالم العبث الذي

---

(١) المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ١٥٧.

(٣) كامو، ألبير، العادلون، ص ٤٦.

نشأ نتيجة التقابل والانشقاق بين عنصري التجربة العبثية، بين الإنسان الذي يرغب بالوحدة والوضوح، وبين العالم المضطرب الممزق الصامت، وربما تجمع هذه القيمة بين (الأنا) والـ (نحن)، بين الفرد والجماعة(١).

ويرفض كامو أن تكون هذه القيمة متعالية مطلقة لأنها تهدف برأيه إلى المحافظة على الحياة بكل سموّها وخصبها، وتستدعي من الفرد أن يدفع حياته رخيصة لأجل هذه القيمة، مثل ما فعل (كاليابيف ورفاقه) الذين التزموا بالتمرد المعتدل ولم ينحرفوا عنه، ولكن مع ذلك وقعوا فريسة لتناقضاته وعذاباته، فآمنوا بقيمة لا تعلو أشخاصهم فقط، إنما تعلو فوق الحياة والتاريخ، وعندما قرروا التضحية بأنفسهم كان ذلك حباً بالحياة لا من أجل حياتهم هم إنما من أجل حياة باقي البشر(٢). يقول كامو: «**إذا كان الموت هو الحلّ الوحيد، فلقد ضللنا السبيل القويم. إنما السبيل القويم هو الذي يفضي إلى الحياة، إلى الشمس**»(٣).

إن القتلة الأبرياء برأي كامو إنما يناضلون من أجل قيمة الطبيعة البشرية والتي تعبّر عن التضامن الذي يصوغه في الكوجيتو «أنا أتمرد إذاً نحن موجودون»، وهذا يجسّد الحقيقة البديهية الأولى التي يكشف عنها التمرد وهي القيمة التي تنطوي عليها حياة الإنسان، ولا تتجسّد إلا من خلال مشاركة حياة الآخرين وتوحّده معهم، والاعتراف بهم(٤).

يقول: «**فلتأتِ الحرب من حمى الأبواب الموصدة سوف ندافع وأنتم إلى جانبنا حتى النهاية وحينئذ بدلاً من هذه الميتة في وحدة تتناهبها صراعات المبادئ وتزخر**

---

(١) انظر: عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي، ص ١٥٣- ١٥٤.

(٢) انظر: المرجع نفسه، ص ١٥٨- ١٥٩.

(٣) كامو، ألبير، العادلون، ص ٩٥.

(٤) انظر: عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي، ص ١٦٠.

بالشعارات سوف تعرفون ميتة الجماعة معاً، أنتم ونحن ملتحمون معاً في عناق مع الحب له ضراوته»(١).

وتتمحور الطبيعة البشرية في التفاعل بين وجدان الفرد ووجدان الجماعة لمواجهة خطر مشترك، يلعب الوعي فيه دوراً كبيراً لتحقيق هذا التضامن، ولولا هذا الوعي بأهمية الآخر وبالخطر المحدق بالفرد والجماعة، وبالتالي الوعي بأهمية المشاركة لما استطاع التمرد إبراز أهمية هذه الميزة في الطبيعة البشرية، فمنذ تمرّد العبد على سيّده وعلى الشقاء المشترك، أعلن الإنسان أنه لا يتمرد ليحصل على خلاصه وحده إنما من أجله هو والآخرين معاً، وهذا ما وضحه كامو في روايته (الطاعون) التي تقوم أساساً على فكرة المشاركة والتضامن بين الناس الذين يعانون واقعاً مأساوياً مشتركاً في مدينة أصابها الوباء الذي نشر الموت والعذاب، وتطلب ذلك مساعدّة الجميع للقضاء عليه، ويتساءل كامو عن علاقة العذاب والشقاء والتضامن؟ فالإحساس بالعذاب المشترك هو أهم الدوافع إلى التمرد، الذي لن يجدي إن كان فردياً فلا بدّ له من تضامن جميع البشر لتحقيق قيمة أساسية يسعى وراءها الفرد، ويطمح إليها كامو في فلسفته وهي السعادة (٢).

يقول: **«حين كان يشعر بالميل إلى مزج مساراته الخاصة بأصوات الألوف من المصابين بالطاعون، فقد كان يفقه دون ذلك تفكيره بأنه لم يكن ثمة ألم من هذه الآلام إلا وكان الجميع يتقاسمونه، وأن عالماً يكون فيه الألم متوحّداً غالب الأحيان هذا التوحّد، هو عالم فاضل. من أجل هذا كان عليه أن يتكلم باسم الجميع»**(٣).

---

(١) كامو، ألبير، حالة طوارئ، ص ١٥٠.

(٢) انظر: روبير دولوبيه، كامو والتمرد، ص ٣١.

(٣) كامو، ألبير، الطاعون، ص ٢٩٥.

وتبدأ حركة التمرد من فكرة «نحن موجودون»، ولكن لا يمكن أن يحقق الإنسان وجوده إلا بتمرده، وهذا ما تؤكده العبارة المناقضة: «إن لم نكن موجودين، فليس لي أنا وجود»، فالعلاقة جدلية بين الفرد والجماعة، ووجود أحدهما متوقف على وجود الآخر، وفي أكثر الأوقات توحّد المصائب والشدائد بين الناس، لتزيد التقارب والصلات فيما بينهم ليتّحدوا في وجه المضطهد الجلاد، أو الوباء الذي حلّ بهم (١).

يقول كامو: «**إن التمرد لا ينشأ فقط وبالضرورة لدى المضطهد، بل قد ينشأ أيضاً لدى مشاهدة الاضطهاد الذي يتعرض له شخص آخر. هناك إذن، في هذه الحالة، توحّد ذاتي مع الشخص الآخر**»(٢).

وعندما يطالب كامو بالتضامن في تحقيق السعادة بين جميع الناس، فإنه لا ينفي الوجود المنفرد، أي لا ينكر على الإنسان حقّه في أن يظلّ وحيداً، إذ يرى في ذلك سعادته وتحقيق وجوده، كما يجسّدها في رواية (جوناس أو الفنان يعمل) في كتابه المنفى والملكوت، إذ يرى أن بطل الرواية فنان يحبّ العزلة ويبدع أثناء انفراده وابتعاده عمن حوله، الأمر الذي يجلب له السعادة، ولكنه يفقد هذه السعادة عندما يكثر المتطفلون على حياته من روّاد ونقّاد...فيلجأ إلى وحدة كاذبة، وينتهي به الأمر إلى الموت، نتيجة الصراع بين رغبته في الوحدة وبين واجبه الانضمام والمشاركة مع الآخرين(٣).

وهذا ما يقوله كامو: «**إنه لا يرسم، ولكنه يتصوّر ويتخيّل. وأخذ يصغي في هذا الظلام، وذلك الهدوء الذي تصوّره إذا ما قورن بما جرى عليه في الماضي كصمت الصحراء أو القبور، إلى دقات قلبه، ولم تعد الأصوات التي تصل إليه وهو**

---

(١) انظر: عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي، ص ١٦٢- ١٦٤.

(٢) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص ٢٢.

(٣) انظر: عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي، ص ١٦٦- ١٦٧.

على منصته لتهمّه، وحتى ولو أنها كانت موجهة إليه. فقد غدا مثل أولئك الذين يموتون وحيدين في بيوتهم وهم نائمون»[١].

وهذا الصراع الذي يعيشه الإنسان إنما ينتهي إلى رفض عبارة المتمرد (نحن موجودون) وإحلال (نحن موجودون وحدنا) بدلاً منها، ولكن التمرد يفقد معناه هنا، فلا تتجلى الطبيعة البشرية إلا من خلال التضامن بين البشر، ويضيف كامو فكرة هامة تعدّ عاملاً أساسياً للوصول إلى قيمة التضامن وهي أهمية الحوار والتخاطب بين الناس، ففي الحوار تتجلى الحركة الفكرية للمتحاورين فيعبّر كل فرد عن آرائه التي تخدم الجماعة، وفيه تظهر الجدلية بين الرفض والتأييد، بين القول والرد عليه...، إنه يمثل العلاقة الأساسية في الحياة مع الغير، وتعبّر عن وجوده ككائن اجتماعي ومن خلال الحديث الحر بين الأنا والأنت يبتعد الصراع والسيطرة والمنفعة، ويتحقق الوجود الحي، بحيث يحافظ الإنسان على ذاته وعلى نقائه وصفاء تمرده وبه تبرز قيمة التضامن[٢]. يقول كامو: **«لا يمكن أن تعاش المشاركة والصلة الروحية اللتين أظهرهما التمرد، إلا في الحوار»**[٣].

وبما أن التمرد احتجاج على الموت أساساً، فلا بدّ له من القضاء على المشكلات والأزمات التي تولّد الصمت والتي تنتهي بالضرورة إلى العنف والتدمير، فالصمت هو عدو التمرد الأول، والحوار هو أساسه، ولذلك يضع له كامو شروطاً وضوابط تحدد طريقة الحوار بين المتخاطبين، بأن يكون حرّاً هادفاً، تملؤه المحبة والتعاطف والتفاهم للوصول إلى فكر متضامن، لا مجموعة من الأحاديث العبثية التي لا طائل منها والتي من شأنها أن تباعدّ بين الأفكار وبين البشر، لذلك يدعو كامو إلى نشر ثقافة الحوار الحرّ القائمة على احترام الفرد

---

(١) كامو، ألبير، المنفى والملكوت، ترجمة خيري حماد، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص ١٣٩.

(٢) انظر: عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي، ص ١٦٨.

(٣) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص ٣٥١.

للآخر، لتحقيق الكوجيتو الديكارتي«أنا أفكر إذاً أنا موجود»، إلى درجة كبيرة، إذ انطلق ديكارت من الشك، فوضع كل شيء وكل حقيقة موضع التساؤل والشك إلى أن انتهى إلى إثبات حقيقة أنه يشك، ومنها توصل إلى يقينه المطلق الذي صاغه في الكوجيتو الخاص به، أما كامو فقد بدأ مثله ولكن من تجربة العبث ليقارب تجربة الشك الديكارتي، ولكن ربما ليتعدّاه إلى رفض أي حقيقة يقينية بإثبات لا معنى الأشياء والوجود، ثم انتقل من خلال الوعي بعنصري التجربة العبثية (الإنسان– العالم) إلى مجال اليقين بحتمية التمرد، مما يجعل التشابه كبير بين الكوجيتو الكاموي والكوجيتو الديكارتي[١].

يقول كامو: «**وفي تجربتنا اليومية الخاصة، يقوم التمرد بنفس الدور الذي تقوم به الكوجيتة**[٢]**على صعيد الفكر: إنه البديهية الأولى. ولكن هذه الحقيقة البديهية الأولى تنتشل الفرد من عزلته. إنها محلّ مشترك يرسي القيمة الأولى على البشر جميعاً: أنا أتمرد إذن نحن موجودون**»[٣].

ولعلّ هذا التقارب الواضح بين الكوجيتو الديكارتي والكاموي هو ما دعا بعض النقّاد إلى تسمية كوجيتو كامو بكوجيتو القرن العشرين، عندما نقل الكوجيتو من المجال النظري المعرفي إلى مجال التطبيق والممارسة وصاغه صياغة فلسفية جديدة على الصياغات السابقة عليه.

وتتضح أهمية التمرد عند كامو على أنه حركة تضامن وليست حركة أنانية، فالتمرد ليس أنانياً في تمرّده، ولا يهدف إلى تحقيق خيره وحسب إنما يهدف إلى خير الجماعة، وعندما يتمرد فإنه يتمرّد باسمهم ليكفّ الظلم عنه وعن جميع الناس فالتمرد ينشأ من رؤية الاضطهاد الذي يمارس على الآخرين، وهذا الشعور ليس فردياً إنما يتبادله جميع المعذَّبين، ودليل ذلك إقدام بعض

---

(١) انظر: عبد الغفار مكاوي، ألبير كامي، ص ١٦٩ – ١٨١.

(٢) كوجيتو ديكارت: أنا أفكر فأنا موجود.

(٣) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص ٢٩.

الثوريين الروس على الانتحار (التضحية بأنفسهم) احتجاجاً على إعدام رفاقهم في سجون الاعتقال، ولعلّ سبب هذه التضحية هو الشعور المشترك بين المعرّضين للقتل والتعذيب بأنهم يتعرّضون لمصير مشترك[١].

ولكن كامو تعرّض لنقد شديد من قبل سارتر ومفكرين آخرين بأن تمرده فردياً أنانياً يسعى فيه لتحقيق غاياته وسعادته وحده كفرد مهملاً سعادة المجموع، واستشهدوا لذلك بـ (أسطورة سيزيف) التي يرون أنها لا تصور تمرد سيزيف على الآلهة والأسياد بقدر ما تصور استمتاعه بالنضال لنيل حقه في الحياة والسعادة في الكون الذي يضطهده، ولهذا تتجلى المأساة برأيهم عند كامو في صراع الإنسان الفرد مع الطبيعة، مغفلاً دور الجماعة وحق الآخر في الحياة، ولكن كامو يردّ على ذلك مثبتاً أن تمرّد الإنسان لا يكون لصالح (الأنا) الفردية إنما يتمرد باسم الآخرين ولصالحهم[٢]. يقول: «**إن حركة التمرد ليست، في جوهرها، حركة أنانية**»[٣].

فالتمرد يبدأ عنده من الفرد ثم يتطوّر ليأخذ شكلاً جماعياً، عندما تتفق الجماعة على معارضة الشر ورفض الظلم والقضاء على العبث، وهنا يتوقف الفرد لتأخذ الجماعة دورها، متخذين التعاون والتضامن شعاراً لالتحامهم، و بالتالي تتحول رغباتهم من رغبات فردية إلى رغبات إنسانية، تسعى إلى نشر قيم مشتركة من عدالة واحترام للفكر والكرامة البشرية... يتمكن الإنسان بوساطتها من محاربة الشر والعبث معتمداً على تضامنه مع بقية البشر[٤].

و للتعبير عن أفكاره حول التمرد يلجأ كامو إلى الفن للتعبير عن ماهية التمرد على عبثية العالم.

---

(١) انظر: عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية الدراسات، بيروت، ١٩٨٠م، ص ٢٢١.

(٢) انظر: بيير هنري سيمون، الفكر والتاريخ، ص ١٨٢– ١٨٣.

(٣) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص ٢٢.

(٤) انظر: عبد الفتاح الديدي، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، ص ١٥١.

سادساً: جمالية التمرد عند كامو :

يرى كامو أن الإنسان يواجه العبث في حياته سواء أكان فنانا أم فيلسوفاً أم إنساناً عادياً ولا يجد من سبيل لمواجهته سوى التمرد عليه وإعادة تشكيله بما يمتلكه من حرية، ويعدّ الفنان إنساناً متمرداً على عبثية الوجود، وما الفن إلا صورة من صور التمرد الإنساني إذ ينشد الوحدة في هذا العالم المضطرب الذي يعتريه النقص في كل جوانبه، فالفن يرفض الواقع ولكنه ليس رفضاً مطلقاً شاملاً إنما يمجّد فيه بعض جوانبه، إذ لايستطيع أن ينسلخ عنه بشكلٍ كلّي، لذلك يعدّه كامو حركة تمجّد وترفض، تؤكد وتنفي في الوقت ذاته(١).

ويعرّفه بقوله: «**الفن أيضاً هو هذه الحركة التي تمجّد وتنكر في وقت واحد. قال نيتشه: «ما من فنان يتحمل الواقع». هذا صحيح. ولكن ما من فنان يستطيع الاستغناء عن الواقع. الإبداع نشدان وحدة ورفض العالم. ولكنه يرفض العالم بسبب ما ينقص هذا العالم..... فعلى الفن إذن أن يعطينا نظرة أخيرة على محتوى التمرد**(٢).

ويعلل كامو حاجة الإنسان إلى الفن، بأنه يعبر عن حاجة ميتافيزيقية يفتقدها في الواقع وهي الوحدة ،التي يفتقدها في واقعه، فيسعى إلى تحقيقها في عالم الفن الذي ينطوي على المطالبة بالتمرد ورفض الواقع في سبيل نشدان عالم جديد موحّد متّسق يخلقه بنفسه. «**في كل تمرد يتكشف تطلّب الوحدة الماورائي، واستحالة الوصول إليها وبناء عالم بديل..... إن تطلّب التمرد، والحق يقال، هو جزئياً تطلّب جمالي**»(٣).

يتولد الفن إذاً من دافع جمالي، هو الوحدة، الذي ينشدها في عالم إنساني يخلقه ليعيد بواسطته تشكيل العالم بطريقة إبداعية لحسابه الشخصي ، ليحصل على أكبر قدر ممكن من السيطرة على الواقع، وتكمن الجمالية في الفن بوصفه

---

(١) انظر: زكريا إبراهيم، فلسفة الفن، ص٣٠٦.

(٢) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص٣١٤.

(٣) المصدر نفسه، ص٣١٧.

محاولة لرفض الموت وإبراز الجمال، إذ يسقط الفنان ملامحه وصفاته على العالم (كصفات الامتداد والثبات والوحدة) أملاً منه في تجاوز التفاوت بين الإنسان وتجربته أي السعي إلى تحقيق الوحدة ضمن الفوضى الأمر الذي يبعث لديه الشعور بالرضا والسعادة، والإحساس بأن كل آماله قد تحققت في شخصياته التي تعطيه إحساساً بالخلود، فيستطيع أن يسجّل مثل الفن العليا التي يؤمن بها في أعماله الفنية، فوظيفة الفنان تكمن في الخلق والإبداع، ولكنه لا يطمح إلى المستحيل بل يدعوه كامو إلى التواضع والبساطة والعمل على مساعدة الإنسان لا إنقاذه، ولاسيما مساعدّة الأفراد المعزولين الذين فرضت ظروف حياتهم البائسة، أن يعيشوا حياة الفقر والألم والتعاسة، وهنا تكمن ميزة الفن لديه في التواصل وفي منح السعادة للأفراد والتقرّب منهم.

وجوهر الفن عند كامو هو فكرة الانفصال بين الفكر والعمل، الأمر الذي يحرر الروح من كل الآمال الواهية بالمستقبل المجهول، وذلك بإدراك ووعي اللاجدوى التي تعمّ الوجود، وهذا ما يوضحه في أسطورة سيزيف عندما يصور تمرد الروح لا الجسد عند سيزيف في عذابه برفع الصخرة[١].

يقول: **«وفي كل لحظة من هذه اللحظات التي يغادر فيها الذروة ويهبط تدريجياً نحو مكمن وحوش الآلهة، يكون أسمى من مصيره. يكون أقوى من صخرته»**[٢].

ويرى كامو أن جميع الأنواع الفنية إنما تنطوي على تمرد جمالي؛ فالموسيقى مثلاً تستوحي من نغمات الطبيعة التي لا تعرف السكون أو الصمت ألحاناً يعيد الفنان تأليفها وإبداعها فيصطنع منها سيمفونيات فريدة لا مثيل لها تتسم بالوحدة والاتساق المفقود في الطبيعة، وفي هذا تمرد على صمت الطبيعة

---

(١) انظر: مجموعة من المؤلفين السوفييت، دراسات في الأدب والمسرح، ترجمة نزار عيون السود، ص١٩٦-٢٠٦.

(٢) كامو، ألبير، أسطورة سيزيف، ص١٤٠.

وفوضاها، وكذلك النحت ينطوي على فكرة التمرد إذ يعدّه كامو من أعظم الفنون لأنه يجسد هيئة الإنسان الزائلة ويبعث فيها الحركة، ولاتكمن عظمته في محاكاة الواقع وتقليده إنما في نشدانه التعبير وإضفاء المعاني الإنسانية على التماثيل الساكنة لتغدو متحركة ينبض فيها الجمال والهدوء، فتخلد حتى بعد فناء المبدع(١).

يقول كامو: «**إن سانفونيات [سمفونيات] الطبيعة لا تعرف نقطة الوقف. العالم لا يصمت أبداً، وصمته بالذات يكرر أبداً نفس الأنغام، بحسب اهتزازات لا ندركها..... مع ذلك فالموسيقى موجودة، حيث السانفونيات [السمفونيات] تنتهي، والتوافق الصوتي يعطي شكلاً لأصواتٍ لا تملك شكلاً في حد ذاتها، وحيث يتسنى لوضع الأنغام في ترتيب مفصّل أن يستخرج من البلبلة الطبيعية وحدةً يرضى بها اللبّ والقلب..... إن أعظم الفنون وأكثرها طموحاً، ونعني النحت، يعمل بعناد على تثبيت الأبعاد الثلاثة لهيئة الإنسان العابرة، وعلى إرجاع فوضى الحركات إلى وحدة الأسلوب العظيم**»(٢).

ولكن الفن عند كامو لا ينطوي على فكرة الرفض وحسب إنما يعني أيضاً القبول والموافقة فالفن وإن رفض الواقع فهو لا يستطيع الهروب منه كليّاً، فكل فكرة في هذا الوجود لها معنى حتى فكرة اللامعقول، لذلك لا يمكن القول بأن هناك فن اللامعنى، فلا بد للفن إذاً أن يعني شيئاً ما، وأن يسعى إلى خلق قيم الجمال، وعندها لا يمكن للفنان أن يدّعي القول بقبح العالم المطلق، فيجد فيه قيمة حية توعد بالجمال وتدفع إلى محبة العالم والتعلق به(٣). يقول كامو في خطاب السويد: «**إن الفن بمعنى ما هو ثورة ضد العالم، ضد ما**

---

(١) انظر: العشماوي، فلسفة الجمال في الفكر المعاصر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٠م، ص٢٣٢.

(٢) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص٣١٨.

(٣) انظر: زكريا إبراهيم، فلسفة الفن، ص٢١٣- ٢١٤ .

فيه من زائل وناقص. فهو لا غرض له إلا أن يعطي شكلاً آخر لواقع أُكرِه على المحافظة عليه لأنه ينبوع تأثره.... إن الفن ليس رفضاً كاملاً، وليس قبولاً كاملاً لما هو كائن. إنه رفض وقبول بنفس الوقت»(١).

ويرى كامو أن أكثر فن يعبر عن روح التمرد هو فن الرواية التي لها علاقة وثيقة بالتمرد فيجد أن الروائيين كالقراء يجدون لذة كبرى في قراءة الروايات الخيالية، ولعل هذا يعود إلى رغبتهم وحنينهم إلى الابتعاد عن الواقع المؤلم، والاستسلام إلى شرود الخيال، ومع ذلك فهو لا يعدّه هروباً بقدر ما يعدّه رفضاً للآلام ومأساوية الواقع(٢).

يقول: **«مما لا ريب فيه أن النشاط الروائي يفترض نوعاً من رفض الواقع. ولكن هذا الرفض ليس مجرد هروب»**(٣).

ولعل هذا التناقض الذي ينطوي عليه الفن ولاسيما في الرواية – من حيث هي رفض وقبول في الوقت ذاته – موجود عند الإنسان، إذ ينطوي على رفض الواقع العبثي الذي يعيش فيه ولكنه مع ذلك لا يستطيع أن ينسلخ عنه أو يهرب منه بل يريد العيش فيه، حتى وإن شعر بالغربة وهو في وطنه مع ذويه فإنه لا يرغب بتركه أو التخلي عنه، على الرغم من النقص الذي يعتريه، فينشد الوحدة والاتساق.

«ولكن هذه الرؤية التي توفقهم أخيراً مع ذاتهم، في المعرفة على الأقل، لا يسعها أن تظهر– إن ظهرت – إلا في هذه اللحظة العابرة..... كي يوجد المرء مرةً واحدةً في العالم.... لا بدّ له من أن يفقد وجوده إلى الأبد»(٤).

---

(١) كامو، ألبير، وجها الحياة، ص٣٤– ٣٥ .

(٢) انظر: روبير دولوبيه، كامو والتمرد، ص٦١– ٦٢.

(٣) كامو، ألبير: الإنسان المتمرد، ص٣٢٣.

(٤) المصدر السابق، ص٣٢٤.

وساد في القرن العشرين اتجاهان فنيان أحدهما يدعو إلى نفي ورفض الواقع رفضاً مطلقاً للتملص من عبثيته و نادت به النزعة الواقعية الاشتراكية، ولكن مثل هذه النزعة تؤدي إلى تشويه الفن والوصول إلى العدمية، أما الاتجاه الثاني فيدعو إلى تجسيد الواقع كما هو وكأنه صورة طبق الأصل منه كما دعت إليه النزعة الواقعية المتطرفة، ومثل هذه النزعة تؤدي أيضاً إلى انحراف الفن عن أصالته وغرقه في الواقعية ويؤدي إلى السأم والملل، وكلا الاتجاهين يرفضهما كامو ويرى أنها نزعات فارغة من المعنى والمضمون لذلك فمهمة الفن الحقيقية هي الدعوة إلى الوحدة والتمرد من خلال الخلق والإبداع، ولكن هذا يجب ألا يفهم منه أن كامو متطابق بفكره ودعواه الفنية مع فكر كلاسيكيي القرن السابع عشر الذين دعوا إلى رفض الواقع ومواجهته، والسبب في ذلك يعود إلى الاختلاف والتباين الواضح في فكرهما، فكامو عندما يدعو إلى تصحيح الواقع إنما يفعل ذلك انطلاقاً من أسس أخلاقية، وليس كالكلاسيكيين من أسس جمالية وعقلية(١).

يقول كامو: «**الفن الشكلي والفن الواقعي مفهومان غير معقولين . ما من فن يستطيع أن يرفض الواقع رفضاً مطلقاً..... في وسع الشكلية أن تتفرغ من المضمون الواقعي تفرغاً متزايداً، ولكن ثمة حد ينتظرها دائماً.... الشكلية الحقة صمت. كذلك ليس في وسع الواقعية أن تستغني عن حد أدنى من التأويل والإعتباط**»(٢).

يسعى الإنسان الممزق جاهداً للحصول على صورة متكاملة للحياة فيها شيء من الانسجام والتوافق، لأن الإنسان في حاجة ماسة إلى تكوين مصيره الذي يضفي معنى الوحدة على الوجود، لهذا تأتي الرواية لتحاول تصحيح الواقع بما يجول في نفس الإنسان من مشاعر وانفعالات ورغبة في تحقيق الوحدة، ولكن

---

(١) انظر: جرمين بري، ألبير كامي، ص٢٦٦-٢٦٧.

(٢) كامو، ألبير، وجها الحياة، ص٣٣٤.

كامو يؤكد أن عالم الرواية ليس مختلفاً عن عالم الواقع، لا أجمل ولا أقبح فأحلام الرواية وآلامها والحب المتجسد فيها هو مجرد انعكاس لصورة الواقع، وكذلك أبطالها إنما يتكلمون بلغة واقعهم، لكن جوهر الاختلاف لديهم يكمن في إتمامهم للأحداث إلى نهايتها وهذا ما لا يحققه الإنسان في الواقع، وذلك لأنهم يتمتعون بحرية أكبر من حرية الإنسان العادي (١).

يقول كامو: «**ليس العالم الروائي سوى تصحيح لهذا العالم، وفق رغبة الإنسان الصميمية. فالمقصود هو نفس العالم، العذاب نفس العذاب، وكذلك الكذب والحب. للأبطال لغتنا، ونقاط ضعفنا وقوتنا. عالمهم ليس أجمل ولا أوجب للعبرة من عالمنا. ولكنهم على الأقل يمضون إلى نهاية مصيرهم**»(٢).

إن عالم الرواية عالم خيالي ومع ذلك فهو عالم إبداعي يستمر فيه الألم والحب والعذاب إلى النهاية، بحيث يجد فيه القارئ اللذة والراحة التي طالما جهد في البحث عنها عبثاً في الواقع، وبذلك تكمن أصالتها في تصحيحها المستمر للواقع، إذ يستفيد الروائي من خبراته وتجاربه الخاصة فينشد الوحدة، تلك الحاجة الميتافيزيقية التي تعدّ المطلب الأولي الأساسي في الخلق الفني، ولن تتحقق الوحدة إلا عند اكتمال عملية التصحيح التي يقوم بها الفنان إزاء الواقع وهذا ما يسميه كامو بالأسلوب الذي يعتمده الفنان في تحقيق الوحدة التي لن تتحقق إن لم تكن قابلة لأن تصل للآخرين، لهذا لا يطالب بأن يبتعد عن الواقع كلية ولا أن يغرق في الخيالية والمثالية أيضاً، إنما أن ينطلق من الواقع دون أن يتحول إلى الواقعية الصرفة، فيحور فيه ويعدّل انطلاقاً من خبرته وتجربته، وهذا ما يمكن أن يسمى فناً بحق برأي كامو، فالفن ليست مهمته إعادة الواقع ونقله كما هو حتى لا يكون مجرد تكرار عقيم وأجوف للواقع فيختار

---

(١) انظر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، علم الجمال، ص٥٥-٥٦.

(٢) كامو، ألبير، وجها الحياة، ص٣٢٧.

شخصيات أبطاله من الواقع، ولكنه يتجاوزه، فبذلك يكون الاختيار والتجاوز شرطي كل تفكير إبداعي(١).

يقول كامو: «**إن الخلق الروائي الحقيقي، بالعكس، يستخدم الواقع، ولا يستخدم سواه، بدفئه وفورته، بأهوائه أو نداءاته، ولكنه يضيف إليه ما يُبدّله**»(٢).

ويرى كامو أن الفنان إنسان متمرد يعيد صياغة العالم ويقدمه بصورة لم توجد بعد، وهنا تكمن عظمته، في تمرده على هذا العالم بكل ما فيه من عبث ولامعقولية، فيسعى الفن من خلال التمرد إلى الوحدة الحقيقية للعالم، فيتعلم الإنسان ألا يظل أسير العالم خاضعاً له بل أن يحاول مواجهته والتمرد عليه، ويعمل على إبداع القيم وإعادة صنع العالم كما يريده أن يكون لا كما هو كائن، من خلال إبداعه الفني الذي يجب أن يرتبط بالحرية، حرية الفن والفنان، حريته كإنسان، فالفنان هو إنسان يجب عليه أن يبقى على صلة وثيقة بالأحداث المعاصرة له، وأن يدمج حياته وتجربته الشخصية الممزقة في رؤاه الفنية، فهو ملزم بحمل آمال وأفراح وأحزان البشرية، يدافع بقدر ما يملك من موهبة عن العدالة والحرية، ويكافح ضد قوى الشر في الكون، لينتقل إلى النضال ضد ظلم البشر(٣).

لهذا جاءت شخصيات كامو في جل أعماله تتمتع بحرية كبرى تسعى إلى مواصلة مصيرها وتعمل على إيقاظ حرية القارئ وتحقيقها، من خلال اعتماد الفنان على أسلوب الحوار والمشاركة والوضوح والبساطة، تساعده على التواصل مع القارئ والتقرب منه ومن مشكلاته وكأنه يجلس معه ويحاوره، لا أن ينعزل ويتقوقع بعيداً عن مجتمعه، لأنه إذا ابتعد عن عالم الواقع ونفاه سيستسلم للوهم، ويبتعد عن فكرة التضامن البشري التي يدعو إليها كامو ويجعلها شعاراً للفن المتمرد (٤).

---

(١) انظر: زكريا إبراهيم، فلسفة الفن، ص٣٢١-٣٢٤.

(٢) كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ص٣٣٥.

(٣) انظر: جرمين بري، ألبير كامي، ص٢٦٠-٢٧٠.

(٤) انظر: نزار عيون السود، دراسات في الأدب والمسرح، ص٢٠٦- ٢٠٨.

يقول كامو: «**فالفنان، شاء أم أبى، لم يعد في وسعه أن يكون منفرداً، اللهم إلا في الظفر السوداوي الذي يدين به لجميع أقرانه. إن الفن المتمرد أيضاً يتكشف في نهاية الأمر عن شعار «نحن موجودون» ويتكشف معه عن دربِ خشوعٍ نفور**»(١).

ويرى كامو أن الفنان مفكر ملتزم بفنه وإبداعه ويحقق وجوده من خلال إنتاجه، وبقدر ما يغوص في مشكلات الإنسان الواقعية ويبحث فيها، يعالجها ويتمرد عليها، كلما عبر عن حريته، فكما أن الفن يدعو إلى التمرد، فإن الثورات تسعى جاهدة للحصول على قيمة الفن الأساسية وهي قيمة الجمال التي لا يمكن تحقيقها في عالم الطغيان والإرهاب والفوضى، إنما في عالم خال من الشرور والآثام، يحقق كرامة الإنسان، ويجسد الوحدة والاتساق.

يقول كامو: «**ليس من شك في أن الجمال لا يصنع الثورات. ولكن ثمة يوم تحتاج فيه الثورات إلى الجمال. إن قاعدته التي تنكر الواقع وتكسبه في الوقت نفسه وحدته، هي أيضاً قاعدة التمرد.... فإذ نستبقي الجمال، نمهّد ليوم النهضة الذي ستجعل فيه الحضارة في مركز تفكيرها، بعيداً عن المبادئ الصورية وقيم التاريخ المتردّية، هذه الفضيلة الحيّة التي تبني كرامة العالم والإنسان المشتركة، والتي يتوجب علينا الآن أن نعرّفها إزاء عالم يُلحِق بها الإهانة**»(٢).

وهكذا تكمن وظيفة الفن في النضال من أجل الإنسان بوصفه القيمة العليا التي لها معنى في المجتمع، بصرف النظر عن طبقته ومجتمعه، فيدعو كامو إلى الاهتمام به والدفاع عنه رغم عبثية العالم وانتفاء أي قيمة ماعدا الإنسان.

---

(١) كامو، ألبير، المصدر السابق، ص٣٤٢.

(٢) كامو البير، الانسان المتمرد، ص٣٤٣- ٣٤٤.

الخاتمة

مازالت استعادة أفكار كامو أمراً مشروعاً بل وملحّاً في هذا العصر، لما كان له من أثر بعيد في التأكيد على أهمية الإنسان ومعناه في هذا الوجود المضطرب، نظراً لتشابه الظروف المأساوية مع هذا القرن الذي يسميه كامو في مقالاته وقائع: «**قرن الخوف**»(١) ، إذ فاق العصور التي سبقته، بما أحدثه من تغييرات على كافة الأصعدة السياسية والاجتماعية والأخلاقية، إذ قضت الحربان العالميتان على فضاء الأفكار والنظريات والقيم التي كانت سائدة، وكأن زلزالاً قد ولّد فوضى كبيرة أخرجت معها أفراداً أنهكتهم ويلات الحروب والتعذيب وأقفاص الأسر، وأحسوا بالغربة، ولا جدوى الحياة التي بدت وكأنها قسراً «سجناً» فرض عليهم ، الأمر الذي أحدث صدعاً كبيراً في واقع الحياة ، اقترب من هدم الثقة بالإنسان وبقدرته على التغيير والتطور الأمر الذي دفع كامو إلى البحث عن حل لمشكلة الإنسان المتفاقمة والتي برزت في اختياره بين الانتحار طلباً للخلاص، وبين الاحتجاج والتمرد ومواصلة الحياة.

لقد حاول كامو أن يعيد الأمل في هذا الإنسان المهمّش المحطم بعيداً عن الأمل بحلول ميتافيزيقية ، وكان العبث هو أول ما استرعى انتباهه فأبرز ماهيته وأكد وجوده كلحظة لا بد من معايشتها والاعتراف بها، على الرغم من كل ما تثيره من غربة وألم، وإثبات للامعنى الحياة ولاجدوى الأمل بالمستقبل ، فوجد نفسه أمام تجربة الموت كأول حدث يؤكد العبثية ، بالإضافة إلى القدر

---

(١) Camus, Albert, Actuelles ١, pp.١١٧.

والألم بوصفها أسباباً مؤديةً لذلك الإحساس، ويأتي الفن لدى كامو ليعكس التجربة العبثية بكل عناصرها وكأنه الصدى الذي ينبعث منها.

ثم يجد الإنسان نفسه وجهاً لوجه أمام العدمية كأحد الأبعاد التي يتجلى بها العبث والذي يعلن انتفاء أهمية أي قيمة في الوجود، والذي يولّد الإحساس بالاغتراب وكأن الإنسان انتقل فجأة إلى عالم غريب عنه لا يستطيع مجاراة قوانينه، لذا يجد نفسه موجها نحو فكرة الانتحار وكأنه يريد بذلك التخلص من العبث والقضاء عليه.

فيأتي كامو ليرفض هذه الفكرة بكل أشكالها الجسدية والميتافيزيقية ويؤكد على وجود العبث وعدم الهروب منه، متخذاً وسيلة أخرى لتخطيه تتمثل بالتمرد الذي لا يعني لديه التمرد التاريخي وحسب إنما يقصد به التمرد الميتافيزيقي، الذي يرفض فيه القيم التي كانت سائدة، والإله الذي كان يمثل الخلاص فيدعو كامو إلى عدم الإيمان به والاهتمام بالحاضر الإنساني، مميزاً القتل عن التمرد، عن الثورة، ليثبت أن ما تدعو إليه فلسفته هو التمرد الذي سيفضي إلى طرح قيم جديدة، لا الثورة التي تهدم وتنتهي بالقتل.

ونرى كيف يدعو كامو إلى قيم أساسية تمهّد إلى قيم أفضل لدى الإنسان يقضي فيها على العبث كالاعتدال «الحد» والحرية والعدالة والتضامن البشري الذي حاول أن يصوغه في الكوجيتو الكاموي «أنا أتمرد إذا نحن موجودون» والذي يتمثل في البعد الجمالي للتمرد .

وبهذا نجد أن كامو قد قدّم للإنسانية تراثاً فلسفياً وأدبياً يظل متجدداً يحمل روح العصر الذي نعيشه، وإن التذكير به وبأعماله ستساعد على خلق روح جديدة وأدب جديد يؤمن بأن الحياة ما زالت تستحق أن تعاش، وأنه مازال بمقدور الإنسان أن يقدّم فيها مساهماته بقدر ما فيها من ألم وقهر، فتمثّل أعماله إعادة القيمة للإنسان والأمل به.

ومنه يتبين لنا أن كامو يعدّ ابن عصره، ممثلاً له، استطاع بوعيه وإدراكه لهموم العصر الذي يحياه أن يقدم للإنسانية تراثاً فلسفياً وأدبياً، يساعد بتجدده الدائم على خلق روح إنسانية جديدة، تؤمن بأهمية الحياة وبقدرة الإنسان على تقديم الإسهامات الجديدة على الرغم من القهر والألم والصراعات التي يواجهها، وكأنه يبني فلسفة تدافع عن الإنسان، عن مكانته، ودوره في الوجود، وترفض كل أشكال العدمية والتطرف، متخذاً من الأدب وسيلة لتجسيد أفكاره الفلسفية، فهو يرفض أيضاً أن يتخذ دور المشاهد السلبي للوقائع، إنما يسعى دوماً إلى التغيير والى الدفاع عن القيم التي يحققها الفكر المتمرد، والتي تعلي من قيمة الإنسان، فيعدّ فيلسوفاً أديباً يجدر الاهتمام بفلسفته وبأدبه معاً.

فهرس الأعلام

- **ابن سينا، الحسين بن علي: Avicenne**.

(أفشنة ٣٧٠- ٩٨٠هـ/ همذان ٤٢٨- ١٠٣٧م) هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، الملقب بالشيخ الرئيس، وهو أشهر أطباء العرب ومن أعظم فلاسفتهم، حفظ القرآن والأدب العربي في العاشرة من عمره بالإضافة إلى علم النحو والمنطق والشريعة والميتافيزيقا والطب...، وعندما مات والده وهو في الثانية والعشرين من العمر رحل إلى جرجان ثم إلى خوارزم واتصل بالشيرازي، وعيّن وزيراً لدى أمير همذان.

من مؤلفاته: المناظر والشفاء، الإشارات والتنبيهات، قصيدة في النفس، رسالة الطير.

- **أبولو: Apollo**.

إله الموسيقى والشعر والطب والجمال الرجولي عند الإغريق، زعموا أنّه ابن زيوس وشقيق أرتميس التوأم.

- **أبيقور: Epicure** (شامس٣٤١ق. م- أثيناسنة٢٧١أو ٢٧٠ق. م).

تلقى تربية ذاتيّة وتعلم الفلسفة وحده ثم انتقل إلى أثينا وأنشأ مدرسة عظيمة عرفت باسم الأبيقوريّة وزاول التعليم فيها حتى وفاته.

من مؤلفاته: الرسائل.

- **أرسطو: Aristote** (سطاغيرا٣٨٤ق. م- أوبيا٣٢٢ق. م).

هو ابن نيقوماخوس طبيب اسطاغيرا، وهي مدينة تقع في شمال اليونان أي على الساحل الشمالي لبحر ايجه تتلمذ حوالي عشرين عاماً على يد أفلاطون حيث كان عضواً في الأكاديميّة وفي سنة ٣٣٥ أسس في أثينا مدرسة جديدة عرفت بالمشائيّة، وقد حكم عليه مجمع حكماء أثينا بالإعدام ومات معمداً سنة ٣٢١ق. م.

من مؤلفاته: الخطابة، السماع الطبيعي، الأخلاق النيقوماخيّة.

- **أفلاطون: Platon** (أجينا ٤٢٨-٤٢٧؟/ أجينا٣٤٨-٣٤٧؟).

ولد في جزيرة أجينا وهناك لغطاً كبيراً حول تحديد سنة مولده، كان أبوه وأمه من أسرة عريقة، ترك بعد وفاته جامعة هدفها الرئيسي تخريج فلاسفة قادرين على بثّ مبادئ العدالة وسميت بالأكاديميّة.
من مؤلفاته: الجمهورية، المأدبة، أيون، بروتاغوراس.

- **أفلوطين: Plotin** (ليقوبوليس نحو ٢٠٣م- ٢٦٩ أو٢٧٠م).

من أشهر فلاسفة القرن الثالث، أصله مصري، تأثر بالمذهب الاسكندراني، مات في السادسة والستين من عمره.
من مؤلفاته: تاسوعات أفلوطين.

- **الأكويني، توما: Saint Thomas Acquin** (قصر روكازيكا قرب أكوينو بين نهاية ١٢٢٤م وبداية ١٢٢٥م/ فوسانوفا على مقربة من تراشينا ١٢٧٤م).

- **أخيليوس: Achilles**.

هو أحد الأبطال في الأساطير الإغريقية أدى دوراً كبيراً في حرب طروادة التي ألحق فيها الإغريق الهزيمة بمدينة طروادة وهو ابن بيلوس ملك ثيسالي وتيتس حورية البحر، قامت تيتس بغمر أخيل بعد مولده مباشرة في نهر ستيكس لتحمي جسده من الأذى ولكن الماء لم يمسّ كعب أخيل الذي كانت أمه تمسكه منه، ولقد أرسل قائد القوات الإغريقية أجاممنون بعد أن بدأت حرب طروادة بعض الجنود إلى أخيل ليطلبوا منه أن يلتحق بالجيش، وقتل هيكتور انتقاماً لمقتل صديقه باتركس، ولكنه قُتل على يد بارّيس شقيق هيكتور إثر سهماً صوّبه على كعب أخيل العاري الذي يعدّ نقطة ضعفه.

- **أرتيميس: Artemis**.

إلهة الولادة والصيد في الأساطير اليونانية، أبوها زيوس كبير الآلهة وأمها ليتو وأخوها التوأم أبولو، وهي إلهة الإغريق العذراء التي تطلب من أتباعها التمسك بحياة الطهر، لذا زعموا أنها طردت الحورية كاليستو لمسلكها الشائن وقتلت الصياد أكتاوون لأنه رآها عارية بالمصادفة.

- **أسخيليوس: Eschyles** (٥٢٥/ ٤٥٦ق.م).

روائي مسرحي تراجيدي إغريقي يقال أنه شارك في معركة ماراتون، وفي معركة سالاميس، وبعد انتهاء الحروب الفارسية انصرف إلى كتابة مسرحيات مواضيعها مأساوية.
من مؤلفاته: المتوسّلون، ثلاثية أورستيا، السبعة ضد طيبة.

- **أغاممنون: Agamemnon**.

بطل في الأسطورة اليونانية ملك أرجوس وهو القائد العام للإغريق وشقيق منيلاوس الذي اندفع إلى القتال انتقاماً لكرامة أخيه، لم يكن محظوظاً في هذا الصدد، ففي غيابه خانته زوجته كليتمنسترا وحين توقعت عودته وضعت مع عشيقها إيجست خطة لقتله، وقتلته في المأدبة التي أقامتها له.

- **أفروديت: Aphrodite**.

إلهة الحب والجمال في الأساطير الإغريقية وتشبهها كثيراً فينوس في الأساطير الرومانية، واعتُقِد أن لأفروديت طبيعة مزدوجة واتخذوها رمزاً للعشق الجسدي وكذلك سموها بأفروديت السماء رمزاً للحب، كما اتخذها الإغريق إلهةً للخصوبة.

- **أنباذوقلس: Empédocle (نحو ٤٩٤ق.م/ ٤٤٥ق.م)**.

فيلسوف يوناني ولد في إغريفنتا من أسرة ميسورة عُرِفت عنه مواقف شجاعة في الدفاع عن المبادئ الديمقراطية ضد الملكية، تقول الأساطير: أنه رمى بنفسه في الأثنا ليخيل للناس أنه قد تحول إلى إله، ولكن البركان فضحه بعد أن لفظ نعليه.
من مؤلفاته: التطهرات.

- **أنجلز، فريديريتش: Engels, Friedrich (بارمن ١٨٢٠– لندن ١٨٩٥م)**.

عالم اجتماع وفيلسوف ألماني ولد في بارمن، كان والده صناعياً يعتنق المذهب اللوثري، تابع دروسه العالية في برلين، وتعرف بكارل ماركس، وعين سكرتيراً للجنة المركزية لفدرالية الشيوعيين في بروكسل عام ١٨٤٨م، ثم عاد إلى ألمانيا ليشارك بالثورة الفلاحية في بارمن، وعندما انتقل إلى انكلترا كرس جزءاً كبيراً من وقته لدراسة التقنية العسكرية، وبقي في لندن يهتم بالكتابة إلى أن توفي فيها.

من مؤلفاته: وضع الطبقات العاملة في انكلترا، الإيديولوجية الألمانية، بيان حزب الشيوعية، الاشتراكية: طوباوية وعلمية.

- **أنوي، جان: Anouilh, Jean** (بوردو ١٩١٠م/ لوزان ١٩٨٧م).

كاتب فرنسي، أحب المسرح منذ نعومة أظفاره وكان يحلم أن يحيا ضمن فرقة مسرحية ويكتب لها، كانت تجربته الأولى في الشعر وهو في سن الثانية عشرة من عمره، بعد أن درس الحقوق عمل في المسرح.

من مؤلفاته: المتوحش، شرف الإله، الأسماك الحمراء، الحب المجازي.

- **إي جاسيت، خوسيه أورتيجا: José Ortega y Gasset** (١٨٨٣م/ ١٩٥٥م).

مفكر إسباني من أعلام النهضة الإسبانية الروحية المعاصرة، ولد في مدينة مدريد، وأسس مجلة (إسبانيا) التي تدعو إلى التجديد الفكري في الأدب والسياسة والفلسفة والنقد الفني، والتنديد بالنظام الملكي، والدعوة إلى الجمهورية والديمقراطية، عمل أستاذاً في الجامعة وأديباً حراً.

من مؤلفاته: موضوع هذا العصر، مقالات عدة تتحدث عن تمرد الجماهير.

- **باكونين، ميخائيل ألكسندروفيتش: Bakounine,M.A.** (١٨١٤م/ ١٨٧٦م).

ثوري روسي ولد في روسيا وكان أبوه من النبلاء، تلقى دراسته في مزرعة والده على يد أساتذة خصوصيين الأمر الذي أبعده عن الاحتكاك الواقعي، وهو صاحب نظرية شاملة في كيفية تحقيق الاشتراكية أصبحت تُعرف باسم النظرية الفوضوية.

- **برديائف، نيكولاس: Nicolas Berdiaev** (كييف ١٨٧٤م/ باريس ١٩٤٨م).

فيلسوف ديني روسي ولد في مدينة كييف (روسيا) من أسرة نبيلة، كان اشتراكياً حاول التوفيق بين ماركس وكانط، ثم تخلى عن الماركسية تحت تأثير نيتشه، وعاش ما بين سنة ١٩٠١م وسنة ١٩٠٨م في بطرسبرغ وشارك في حركة التجديد الروسي وهي حركة دينية النزعة، وانتخب نائباً في مجلس الجمهورية الذي لم يعش طويلاً، وأنشأ الأكاديمية الحرة للثقافة الروحية، ولكنه طرد من روسيا باعتباره عدواً إيديولوجياً للشيوعية فلجأ إلى برلين ثم انتقل إلى باريس وتوفي فيها.

من مؤلفاته: الحلم والواقع، معنى التاريخ، مصير الإنسان، البداية والنهاية.

- **برجسون، هنري لوي: Bergson, Henri Louis** (باريس ١٨٥٩- ١٩٤١م).

فيلسوف فرنسي من أب يهودي بولوني وأم بولندية، عاش في لندن حتى سن التاسعة وقصد باريس وحاز إجازة الفلسفة ثم الدكتوراة سنة ١٨٨٩م، درس في كولاج ده فرانس وانتخب عضواً في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية، وأصيب بالشلل في أواخر حياته وأنهى أيامه بالصمت والعزلة ومات تاركاً وصية يصرح فيها أن تأملاته قادته إلى الكاثوليكية ولكنه بقي مناصراً لقضية اليهود.

من مؤلفاته: معطيات الوجدان المباشرة، الضحك، الديمومة والتزامن، منبعا الأخلاق والدين، الفكر والمتحرك.

- **بروتاغوراس: protagoras (أبدار نحو ٤٨٥ق.م- ٤١١ق.م).**

سفسطائي يوناني قطن في أثينا مدة طويلة تعرف فيها على سقراط، كما زار إيطاليا وشرع قوانين لمدينة ثوريوم، وقطف ثروة وشهرة عظيمتين، اتهم بفساد الأخلاق لأنه نشر كتاباً عن أثينا وهو يناهز السبعين من عمره، الأمر الذي دفعه إلى الهرب بعد أن أُحرِق كتابه، ومات من جراء هبوب عاصفة بحرية قضت عليه وهو في طريقه إلى سيسيليا.

من مؤلفاته: مؤلف في الوجود، مؤلف في الآلهة، مؤلف في الصراع.

- **بروست، مارسيل: Proust, Marcel** (باريس ١٨٧١م/ باريس ١٩٢٢م).

روائي فرنسي متحدّر من عائلة برجوازية تهتم دائماً بالأمور الفكرية بعد أن تلقى دروسه بدأ بنشر مقالات في بعض المجلات، وعندما توفيت والدته حبس نفسه في غرفة محكمة الإقفال وراح يعمل بتركيز شديد في سلسلة من الروايات، عاش انطوائياً ولكنه حلل الطبقة الارستقراطية في المجتمع الفرنسي الذي كان يحيا في وسطها.

من مؤلفاته: حوليات، بحثاً عن الزمن الضائع.

- **بروميثيوس: Prometheus.**

هو أحد الشخصيات الأسطورية ووحداً من الطياطين، وهو جنس عملاق سكن الأرض قبل خلق الإنسان، وقد أوكل إليه وإلى أخيه إبيمثيوس مهمة خلق الإنسان، فصعد إلى السماء وأوقد مشعله من عربة الشمس وأحضر النار للإنسان، وبهذه

الهدية صار الإنسان أكثر من ندّ لكل الحيوانات الأخرى، ثم سعى جوبيتر إلى الانتقام منه.

– **بلزاك، أونوريه دو: Balzac, Honoré, de** (تورز ١٧٩٩م/ باريس ١٨٥٠م).

روائي فرنسي درس الحقوق بناءً لرغبة والده، ولكنه ترك المحاماة ليهتم بالآداب، وضع ست روايات قبل بلوغه الثالثة والعشرين من عمره، وبدون أن يوقعها باسمه.
من مؤلفاته: الأب غوريو، المهزلة، الثوار.

– **بوفوار، سيمون دي: Beauvoir, Simone de** (باريس ١٩٠٨م/ باريس١٩٨٦م).

كاتبة فرنسية أصبحت أستاذة للفلسفة في مرسيليا وفي روان وبعدها في باريس، وهي روائية وجودية اتّحدت بأفكارها وبحياتها مع سارتر، واجهت القلق والشيخوخة والموت إلى أن توفيت في باريس عام ١٩٨٦م.
من مؤلفاتها: الجنس الآخر، المنفّذون، مذكرات فتاة حسنة السلوك، قوة الأشياء.

– **بيلنسكي، فيساريون غريغوريفيتش: Belinski, Vissarion Grigoriévitch** (١٨١١م/ ١٨٤٨م).

فيلسوف وناقد أدبي روسي ولد في جزيرة سوزيزاري، عمل لفترة صحافياً وجمع سلسلة من مقالاته العنيفة في أحلام أدبية، قام بعدة دراسات حول بوشكين وشكسبير وتورغنيف..، وانتقد في نظرياته الجمالية «الفن للفن» باسم الواقعية، توفي في سان بطرسبورغ عام ١٨٤٨م.
من مؤلفاته: لمحة عن الأدب الروسي.

– **تورغنيف، إيفان: Tourgueniev, Ivan, S.** (أورل ١٨١٨م/ يوجيفال ١٨٨٣م).

روائي روسي تميزت طفولته ببعده عن أمه، وأكمل دروسه الفلسفية، وتأثر بهيغل، نشر أول شعر له تحت عنوان بارشا (١٨٤٣م)، ثم ترك الشعر ليؤلف مسرحيات كما اتجه نحو وضع القصص والروايات، ويعدّ من أكثر الكتاب الواقعيين الروس حيث لايخلو أدبه من نزعة إلى الرومانطيقية، زار أوربا وزار روسيا ثم عاد إلى فرنسا وتوفي فيها في يوجيفال بالقرب من باريس.
من مؤلفاته: الحب الأول، آسيا، أعاصير الربيع، آباء وأبناء.

– **جيد، أندريه: Gide, André** (باريس ١٨٦٩م/ باريس١٩٥١م).

كاتب فرنسي ينحدر من عائلة بروتستانتية، تيتم باكراً فنشأ وفقاً لتربية أخلاقية قاسية من قبل أم متسلطة، أصبح كاتباً بارزاً كما ترجم كتباً كلاسيكياً انكليزية إلى الفرنسية، ووضع دراسات نقدية هامة حول كل الشؤون الأدبية كما منح جائزة نوبل للآداب.

- **دوستويفسكي، فيودور ميخايلوفيتش: Dostoyevsky, Feodor Mikhailovich** (١٨٢١م/١٨٨١م).

كاتب روسي وواحد من الممثلين البارزين للواقعية النقدية، انحدر من أصل ثقافي من الطبقة المتوسطة وارتبط اسمه باسم بيلنسكي، وتأثر بالاشتراكية الخيالية، وحكم عليه بالإعدام لاشتراكه في جماعة بتراشفسكي ولكن استُبدِل بالسجن مع الأشغال الشاقة.
من مؤلفاته: الأخوة كارامازوف، المساكين، مذلون مهانون.

- **دي ساد، الماركيز: Marquis de Sade** (**١٧٤٠- ١٨١٤م**).

كاتب وأديب وفيلسوف فرنسي، ينحدر من مقاطعة بروفانس جنوبي شرق فرنسا، وكان أبوه عضواً من طبقة النبلاء، وكان يخضع لرعاية عمه، درس الآداب الكلاسيكية في معهد يديره اليسوعيون، ثم التحق بمدرسة لتدريب الفرسان، وقضى سبعة عشر عاماً في الجيش حتى أصبح نقيباً في سلاح الفرسان، وكانت له سمعة عنيفة في الفجور والديون الثقيلة، ويعدّ صاحب مذهب شهير في علم النفس هو السادية وأدت كثرة الشذوذ في حياته إلى دخوله سجن الباستيل.

- **ديكارت، رينيه: Rene Descartes** (لاهاي، توران ١٥٩٦م/ ستوكهولم ١٦٥٠م).

فيلسوف ورياضي فرنسي منحدر من عائلة ميسورة وبرجوازيّة مال تارة إلى الجنديّة وطوراً إلى الأعمال المدنيّة ثم ما لبث أن مال عنهما واختار الوحدة، مات جراء نزلة صدريّة عنيفة ألمّت به.
من مؤلفاته: بحث في الإنسان، المبادئ الفلسفيّة، مقال في المنهج، التأملات الميتافيزيقيّة.

- **رسل، برتراند: Bertrand Russel** (تريليك ١٨٧٢م/ توفي في بلاد الغال ١٩٧٠م).

رياضي منطقي وفيلسوف وعالم اجتماع انكليزي تميز في الرياضيات والفلسفة، حصل على مرتبة الشرف الأولى في الجزء الثاني من العلوم الأخلاقيّة في إجازة ترايبوس عام ١٨٩٤م، اهتمّ في آخر سنين عمره بالمسائل الإنسانيّة وعارض القنبلة

الذرية، وأسس مع سارتر محكمة رسل للتحقيق في جرائم حرب فيتنام، حصل على جائزة نوبل للآداب عام ١٩٥٠م.

من مؤلفاته: تحليل العقل، بحث في الفكر والحقيقة، تاريخ الفلسفة الغربيّة، مبادئ الرياضيات.

- **روسو، جان جاك: Jean Jacques Rousseau** (جنيف ١٧١٢م/١٧٧٨م).

كاتب وفيلسوف كتب باللغة الفرنسية من أسرة فرنسيّة مهاجرة درس القانون واعتنق الكاثوليكيّة، توفي بسبب سكتة دماغية.

من مؤلفاته: العقد الاجتماعي، إميل، خطاب في أصل التفاوت بين البشر.

- **رولان، رومان: Rolland, Romain** (١٨٦٦م/ ١٩٤٤م).

أديب فرنسي حصل على جائزة نوبل في الآداب عام ١٩١٥م، واشتهر بسبب رواية جان كريبستوف التي كتبها في عشرة مجلدات تحكي قصة شاب ألماني المولد وسمى قصته باسم الرواية النهر.

من مؤلفاته: جان كريبستوف.

زرادشت: Zarathoustra (ربما في راحس نحو ٧٠٠أو ٦٣٠ أو ٦٠٠ق. م /٥٨٣ق. م).

مصلح ديني إيراني، تبقى حياته لغزاً كبيراً بيد أنّنا نستطيع أن نستعرض خطوطه العريضة من خلال مجموعة أناشيد يطلق عليها اسم غاتاس «الأفستا»، تقول الأسطورة أنّه مات مقتولاً، من مؤلفاته: الأفستا.

- **زيوس: Zeus**.

هو الحاكم الأعلى في الأساطير اليونانية، وقد قدّسه الإغريق في وقت ما واعتبروه الإله الأوحد الذي يرعى شؤون الكون كله حسب ما تزعم الأسطورة، وقد اقترن زيوس عند الإغريق بمفهوم العدالة وآمنوا بأنه يثيب الأخيار ويعقب الأشرار.

- **سارتر، جان بول Sartre,Jean–paul** (باريس ١٩٠٥م–١٣٢٣هـ/باريس ١٩٨٠م–١٤٠٠هـ).

فيسلوف وكاتب فرنسي، متخرج من الايكول نورمال العليا ومجاز بالفلسفة، وربته أمه بعد أن فقد والده عام ١٩٠٦م، وعندما دخل إلى ليسيه لاروشيل تعرف إلى سيمون دي

بوفوار عام ١٩٢٦م، انضم إلى حركة المقاومة المسماة (الجبهة القومية) وأسس التجمع الديمقراطي الثوري، وساند الحزب الشيوعي، وكان له مواقف سياسية احتج فيها على الحروب على الجزائر والهند الصينية...، منح جائزة نوبل عام ١٩٦٤م ولكنه رفضها، وتوقف إنتاجه التأليفي بعد سنة ١٩٦٨م بعد أن ساءت صحته .

من مؤلفاته: الغثيان، الوجود والعدم، الذباب، الوجودية إنسانية، مواقف، موتى بلا قبور، دروب الحرية..

- **سان جوست، لويس دي: Saint -Just, louis de** (١٧٦٧م/ ١٧٩٤م).

ثائر فرنسي لقب «نذير الثورة الأولى» كان مساعداً لروبسبيير خلال عهد الإرهاب، تلقى دروسه الابتدائية والثانوية في أحد المدارس اللاهوتية في «سواسون» ثم درس الحقوق في جامعة ريمس، وعندما سقط الباستيل نشر قصيدة طويلة تسببت له بالملاحقة القضائية فاضطر إلى الهرب والبقاء منعزلاً، ثم انخرط في صفوف حرس الثورة الوطني وأصبح قائداً لها، وعُيّن عام ١٧٩٣م عضواً في لجنة الأمن العام وأخذ يُشرّع لحكومة سلطوية تعتمد الإرهاب، ونزع سلطة القيادة عن الأركان وكان أينما حلّ يحل معه الإرهاب والفتك بالناس، ثم أُعدم هو وروبسبيير عام ١٧٩٤م.

من مؤلفاته: مقالات بعنوان «أفكار حول المؤسسات الجمهورية»، مغزى الثورة والدستور في فرنسا.

- **سبارتكوس: Spartacus** (؟/ ٧١ق.م).

زعيم الثورة التي قام بها العبيد في إيطاليا، جمع حوله كثيراً من العبيد الهاربين وسيطر في ٧٢ق.م على جانب كبير في جنوبي إيطاليا، ولكن كراسوس ويوبي أخضعا الثورة وكان من نتائجها صلب ٦٠٠٠ شخص من أسرى العبيد، وقُتل سبارتكوس في معركة مع كراسوس عام٧١ق.م.

- **سبينوزا، باروخ: Baruch Spinoza** (أمستردام ١٦٢٣م/لاهاي ١٦٧٧م).

فيلسوف هولندي ابن تاجر يهودي من أمستردام صخبت حياته بالتأمل والفلسفة وقد تلقى تربية يهوديّة تقليديّة، تأثر كثيراً بالفلسفة الديكارتيّة بعد أن تعلم الفيزياء والهندسة.
من مؤلفاته: تأملات ميتافيزيقيّة، في إصلاح العقل، مبادئ الفلسفة الديكارتيّة.

- **ستندال، هنري: Stendhal, Henry** (غرينوبل١٧٨٣م/ باريس١٨٤٢م).

كاتب فرنسي ولد في مدينة غرينوبل، أعلن خلال مراهقته ثورته ضد والده وضد مربيه الراهب مما دفعه إلى إعلان إلحاده، اهتم بالرسم والرياضيات والمسرح وقرأ أعمال الفلاسفة والروائيين، بدأ بإصدار صحيفة عام١٨٠١م، وفي ميلان أصدر تجربته الأولى (روما– نابولي– فلورنسا) عام١٨١٧م باسم ستندال، وفور عودته إلى باريس وضع عدداً من الكتب الفنية ثم تحوّل بعد ذلك إلى كتابة الروايات.

من مؤلفاته: الأحمر والأسود.

- **السفسطائية: Sophism**.

حركة فلسفية يونانية ظهرت في عهد بريكلس (٤٦٠–٤٣٠ق.م) حيث ازدهرت الفنون والآداب، وأصبح همّ الشبان الأوحد السعي وراء المال، ولم يكونوا سوى رجال يكسبون عيشهم بتعليم الشبان بعض الأشياء التي كانوا يعتقدون أنها تنفعهم في حياتهم العملية، وتأتي كلمة سفسطائي من كلمة (Sophists) التي تعني المعلم في أي من العلوم وخاصة علم البيان ثم عنت الحكيم ونعتوا بالمغالطين والمجادلين واتهموا باستخدام العلم في سبيل تحريف الحقيقة في سبيل الفن.

- **سقراط: Socrates** (٤٧٠ق. م / ٣٩٩ق. م).

فيلسوف يوناني يعدّ مع أفلاطون وأرسطو واضعي أسس الثقافة الغربيّة، لم يترك أي أثر مكتوب، سجن وهو في السبعين من عمره وحكم عليه بالموت بتهمة إفساد شباب أثينا وازدراء الآلهة، وقد توسل إليه أصدقاؤه أن يفر من السجن ناجياً بنفسه فأبى وشرب السم في حضرتهم مطمئن النفس راضياً وهو صاحب القول المأثور: إعرف نفسك.

- **سوفوكليس: Sophocles** (حوالي ٤٩٦– ٤٠٦ق.م).

ثاني أبرز ثلاثة من كتاب المأساة الإغريق إلى جانب إسخيليوس ويوربيدوس، ولد في بلة كولونس قرب أثينا، عمل جنرالاً أثينياً، و كان عضواً يمثّل بلاده في كثير من الوفود إلى الدول الأخرى، وأدى دوراً نشطاً في المجالات الدينية في أثينا، وكتب وهو في سن التسعين واحدة من أعظم مسرحياته وهي أوديب في كولونس، وبفضل مسرحياته المأساوية حاز عدة جوائز في مسابقات مسرحية.

من مؤلفاته: أجاكس، أنتيجون، نساء تراشينيات، الملك أوديب، الكترا، أوديب في كولونس، المتعقبون.

- **شتيرنر، ماكس Stirner ,Max** (بايروت ١٨٠٦م-١٢٢١هـ/برلين ١٨٥٦م- ١٢٧٢هـ).

فيسلوف ألماني، كان هوائياً بحيث درس الفلسفة دون أن ينال الإجازة فيها، ولكنه بفضل ثقافته وذكائه درس في معهد عال للفتيات، عمل في حقل الصحافة واتصل بالحركة الثورية في ألمانيا، وتميزت حياته بالمرارات، إذ عاش فقيراً متسكعاً، دخل السجن بسبب عجزه عن إيفاء الديون، وتوفي الظلمة .

من مؤلفاته : الفريد وملكيته (١٨٤٥) ، تاريخ المرجعية .

- **شستوف، بيف اسحاقوفيتش شفارتسمان: Chestov (lev) Isaakovitch Chvartsman** (كييف ١٨٦٦م/ باريس ١٩٣٨م).

كاتب وفيلسوف روسي ولد في كييف وتوفي في باريس، يُعرف باسم ليون، تأثر تطوره الفكري والروحي بعدد من المفكرين مثل تولستوي ودوستويفسكي ونيتشه، رفض الحقائق الثابتة المطلقة، فواجهها بتجربة العبث والمأساوية في الوجود الإنساني، ويعدّ من الأوائل الذين وضعوا أسس الوجودية المسيحية وذلك نتيجة لا عقلانيته الدينية.

من مؤلفاته: فكرة الخير لدى تولستوي ونيتشه، دستويفسكي ونيتشه، فلسفة المأساة.

- **شكسبير، وليم: Shakespeare, William** (١٥٦٤م- ١٦١٦م).

شاعر ومسرحي انكليزي، ولد في بلدة تجارية صغيرة تسمى ستراتفورد، من أبوين ينحدران من الطبقة الوسطى، وكان لعائلته مكانة مرموقة في المدينة، قرأ باللاتينية كتابات المؤلفين الرومان المشهورين، ساهم في فرقة مسرحية تدعى رجال اللورد تشامبرلين، كما أنجز عام ١٥٩٣م قصيدته الطويلة فينوس وأدونيس، وعُدّ من أشهر كتّاب المسرح في لندن، ومع حلول نهاية القرن السادس عشر الميلادي أصبح رجلاً ثرياً وكاتباً مرموقاً، ويكاد يتفق النقاد على تصنيف مسرحياته إلى ثلاثة أنواع هي الملهاة (الكوميديا) والمأساة (التراجيديا) والمسرحية التاريخية.

من مؤلفاته: ريتشارد الثالث، العاصفة، حكاية الشتاء، روميو وجولييت، ماكبث، عطيل، تاجر البندقية.

- **شوبنهاور، آرثر: Arthur Schopenhauer** (دانتزيغ ١٧٨٨م/ فرانكفورت–زو – ماين ١٨٦٠م).

فيلسوف ألماني فرض نفسه بسرعة على المجتمع الفلسفي في السابعة والعشرين من العمر، نال شهادة الدكتوراه فيها سنة ١٨١٣م، مات عن عمر يناهز الاثنين والسبعين عاماً.

من مؤلفاته: العالم كإرادة وتصور، عن الإرادة في الطبيعة، أساس الأخلاق، المشكلتان الأساسيتان في الأخلاق.

- **شيلر، ماكس: Max Scheler** (ميونيخ ١٨٧٤م/فرانكفورت– زو– ماين ١٩٢٨م).

فيلسوف ألماني نشأ بعيداً عن تأثيرات التقليد الديني بيد أنّه تأثر خلال مرحلة دراسته الأولى بكاهن كان يعلمه مبادئ الدين.

من مؤلفاته: في العلاقة بين المبادئ المنطقيّة والمبادئ الأخلاقيّة، الحقد كأساس للتصورات الأخلاقيّة، وضع الإنسان في العالم.

- **طاليس الملطي: Thales de Milel (القرن السادس ق. م).**

هو احد الحكماء السبعة في الفلسفة اليونانية القديمة، تعرّف عليه العالم من خلال براعته في علم الهندسة، ارتحل إلى مصر وتعمق هناك بعلم الفلك، بالإضافة إلى كونه رجل سياسة ماهر، ويقال انه حوّل مجرى نهر هاليس Halys واستعان بمعرفته الواسعة في علم الهندسة ليقيس الأهرامات، وليحسب المسافة بين السفن في البحر، ولم ينج من تهكم أفلاطون الذي اعتبر أعماله مضيعة للوقت .

- **الغزالي، أبو حامد: Abu Hamed Mouhammed Alghazali** (١٠٥٨م/١١١١م– ٤٥٠ق.م/ ٥٠٥ق.م).

ولد أبي حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الشافعي المذهب في مدينة طوس من خراسان، ودرس مبادئ العلوم ثم درس على يد الجويني، تصوّف وأسس ديراً للمتصوفين (تكية) وصرف معهم آخر سنيه بالتزهد.

من مؤلفاته: جواهر القرآن، المنقذ من الضلال، إحياء علوم الدين، مقاصد الفلاسفة.

- **الفارابي، أبو نصر: Al Farabi** (٨٧٨؟ /٩٥٠م).

هو أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، فيلسوف عربي من ألمع النجوم الساطعة في تاريخ الفكر العربي، وأحد أوائل المفكرين الذين عرفوا العرب بفلسفتي أرسطو

وأفلاطون، حاول التوفيق بين الشريعة الإسلاميّة و الفلسفة اليونانيّة، لُقّب بالمعلم الثاني، من أشهر آثاره: آراء أهل المدينة الفاضلة.

- **فروم، إريك: Fromm, Erich** (١٩٠٠م/ ١٩٨٠م).

محلل نفسي اجتماعي ألماني المولد، ولد في فرانكفورت وحصل على درجته العلمية من جامعة هايدلبيرج عام ١٩٢٢م، وذهب بعدها إلى الولايات المتحدة ليحاضر في معهد التحليل النفسي في شيكاغو، وأصبح مواطناً أمريكياً عام ١٩٤٠م، وتقلّد مناصب مختلفة في معاهد التحليل النفسي في الولايات المتحدة ودرّس في جامعات الولايات المتحدة والمكسيك.

من مؤلفاته: فن الحب، قلب الرجل، المجتمع العاقل.

- **الفلسفة الرواقية: Stoicism**.

يعود أغلب مؤسسيها إلى الشرق وإن كانوا قد علموا في أثينا، ولهذه المدرسة أتباع يونانيون وآخرون رومانيون وانقسمت بالتالي إلى دورين كبيرين: دور الرواقية اليونانية الذي كان من مؤسسيها زينون الرواقي وتلميذه كليانتس، وكريسيفوس، والدور الثاني هو الرواقية الرومانية التي يمثلها إبكتاتوس وسنيكا، ويظهر من الخصائص العامة لهذه الفلسفة أنها فلسفة عملية.

- **فيثاغورس: Pythagoros** (٥٨٠- ٥٠٠ق.م).

فيلسوف رياضي يوناني ولد في ساموس، وهي جزيرة مقابلة لمدينة أفسس، هجر وطنه في عهد الطاغية بوليقراطيس ملك جزيرة صقلية وجمع حوله مريدين كونوا جمعيات لها ميزات خاصة تقوم على اعتقادهم بالتناسخ.

- **فيورباخ، سورين آبي: Feuerbach, Ludwig Andreas** (لندسهوت١٨٠٤م/ ريشنبرغ ١٨٧٢م).

فيلسوف وعالم اجتماع ألماني من أب اشتهر كأستاذ للقانون ونُبّل عام ١٨٠٨م، تلقى دراساته الابتدائية والثانوية في مدرسة انسباخ، ثم درس اللاهوت في جامعة هايدلبرغ والفلسفة في برلين حيث تتلمذ على هيغل، حصل على الدكتوراة في جامعة إيرلنغن سنة ١٨٢٨م، انضم إلى اليسار الهيغلي الثائر على الدولة والكنيسة، وانصرف إلى كتابة مؤلفاته حتى ألمت به محنة مالية انتقل على إثرها من بروكبرغ وأقام في بيت ريفي في ريشنبرغ حتى توفي عام ١٨٧٢م.

من مؤلفاته: أفكار عن الآلهة والخلود، نقد الفلسفة الهيغلية، نسب الآلهة، تاريخ الفلسفة الجديدة.

- **القديس أوغسطينوس: Saint Augustin** (تاغاست٣٥٤م/هيبون٤٣٠م).

هو أوريليوس أوغسطينوس، أشهر آباء الكنيسة اللاتينيّة، والده وثنياً وأمه مسيحيّة، استقر في هيبون وسمي كاهناً ثم أسقفاً وتوفي في مدينة الأسقفيّة التي حاصرها الفانداليون.

من مؤلفاته: الاعترافات، حريّة الاختيار، عظمة النفس.

- **كافكا، فرانز: Kafka, Franz** (براغ ١٨٨٣م/ ساناتوريوم ١٩٢٤م).

كاتب تشيكي أبصر النور في مدينة براغ وتوفي في ساناتوريوم قرب فيينا، متحدّر من البرجوازية التجارية اليهودية، نبذ التقاليد اليهودية بادئ الأمر ثم عاد ودرس التوراة واللغة العربية، عاشر المفكرين الاشتراكيين وقرأ الكتّاب الروس، وأكمل دروسه في ألمانيا مستوعباً كل الإرث الألماني الثقافي وعمل موظفاً في شركة تأمين.

من مؤلفاته: وصف معركة، التحول، طبيب من الريف، القصر، تحضيرات الأعراس في الريف.

- **كانط، إمانويل: Emmanuel Kant** (كونيغسبرغ ١٧٢٤م/١٨٠٤م).

ولد في كونيغسبرغ وبعد أن أنهى دروسه الثانوية دخل إلى جامعة كونيغسبرغ سنة ١٧٤٠م ليتابع دروسه في الفلسفة والعلوم وبخاصة في علم نيوتن ثم اضطر لترك الجامعة بعد وفاة والده وتابع اجتهاده التحصيلي فحصل على إجازة في التعليم الجامعي سنة ١٧٥٥م ثم قدم رسالة شكل ومبادئ العالم الحسي والعالم المعقول فنال شهادة الدكتوراه وعُيّن أستاذاً في جامعة كونيغسبرغ ثم أصبح عميداً لكلية الفلسفة ثم رئيساً لها، تقاعد من مهمته في كونيغسبرغ ١٧٩٦بسبب أحواله الصحيّة، توفي في ١٢ شباط سنة ١٨٠٤م فأعلن الحداد العام في كونيغسبرغ التي دفن في كاتدرائيتها،

من مؤلفاته: نقد العقل الخالص، المقدمات، نقد العقل التطبيقي، الدين في حدود العقل البسيط.

- **كونفوشيوس: Confucius** (لو ٥٥١ق. م /شمال الصين ٤٧٨ق. م).

فيلسوف وأخلاقي صيني اسمه كونغ فوزي Kong Fuziولقبه المرسلون اليسوعيون بكونفوشيوس، ولد في إمارة لو في سنة ٥٥١ق. م مات والده في الثالثة من عمره لكنه وبرغم فقره تثقف وتابع تحصيله العلمي، تسلم رئاسة الوزراء في منطقته فعمل على الإصلاح وأدار الحكم بمثالية مما أثار خوف حكّام الولايات المجاورة فمارسوا ضغوطاً دفعته للاستقالة، توفي في شمالي الصين سنة ٤٧٨ق. م،

يُنسب إليه مؤلفات عدة منها: أحاديث كونفوشيوس، كتاب مانغ – تسي.

- **كييركيغارد، سورين: Kiekeggard, Soren** (كوبنهاغن ١٨١٣م/ ١٨٥٥م).

فيلسوف ولاهوتي دانمركي، تربى على المذهب البروتستانتي اللوثري الراديكالي وأخذ عن والده نظرة دينية مأساوية تركّز على المسيح المصلوب دون وجوهه الأخرى فتؤدي إلى الشعور بالذنب، انتسب إلى الجامعة وعاش حياة مرح وتنعّم باللذات، توفيت والدته وإحدى شقيقاته سنة١٨٣٤م، وتوفي والده بعدهما بأربعة سنوات، تاركاً ثروة لابأس بها، فأنهى كيركيغارد دروسه في اللاهوت ونال شهادة الدكتوراه على أطروحة بعنوان (تصور التهكم المسند استمراراً إلى سقراط) في السنة التي تلت فسخ خطوبته من ريجينا أولسن ثم سافر إلى برلين وتابع محاضرات شلنغ، وعاد بعدها إلى بلاده وانصرف إلى تحرير مؤلفاته الأدبية والفلسفية، ثم انتقل إلى المرحلة الدينية من حياته نشر فيها مؤلفات تهاجم رجال الدين وتنتقد الكنيسة مما عرّضه إلى تلقي فضيحة لدى الرأي العام، وتوفي عام ١٨٥٥م.

- **لالاند، أندريه: Lalande, André** (١٨٧٦م/ ١٩٦٣م).

فيلسوف فرنسي ولد في ديجون، تخرّج من مدرسة المعلمين العليا وعمل أستاذاً للفلسفة بالجامعة المصرية، فتخرّج على يديه الفوج الأول من طلاب قسم الفلسفة.

من مؤلفاته: المعجم التقني والنقدي للفلسفة، نظريات في الاستقراء والتجريب، العقل والمعايير، الأوهام التطورية.

- **لوتريامون: Lautréamont** (١٨٤٦م/ ١٨٧٠م).

شاعر فرنسي اسمه الحقيقي إيزيدور دوكاس، ولد في مونتبيداو وكان والده قنصل فرنسا في الأورغواي، وعندما بلغ الرابعة عشرة من عمره أرسله والده إلى فرنسا ليكمل

دروسه، فدخل البوليتكنيك في باريس، وافته المنية وهو لم يتجاوز الرابعة والعشرين من العمر، عاش وحيداً ومات مغموراً في وحدة غرفته وعزلة فندقه، ويقال عنه بالإضافة إلى رامبو وبودلير أنهم جعلوا الشعر الفرنسي شعراً حديثاً.

من مؤلفاته: أناشيد مالدورور.

– **لوك، جون: Locke, john** (روينغتون ١٦٣٢م –١٠٤٥هـ / ايسيكس١٧٠٤م–١١١٥هـ)

فيلسوف ومنظر سياسي انكليزي، ولد في عائلة بروتستانتية، ومن أب يعمل رجل قانون، تلقى دروسه الثانوية في لندن، ثم انتسب إلى جامعة أكسفورد التي توظف فيها فيما بعد، درس الطب واطلع على علم الطبيعيات، والكيمياء والسياسة، وأصبح عضواً في الجمعية الملكية، وعمل طبيباً، وأميناً لسر العديد من رجال الدولة، نفي من بلاده لأنه عارض سياسة الستيوارتيين، وأقام في مونبليه في فرنسا، ثم في هولندا، ولم يعد إلى بلاده إلا بعد ثورة ١٦٨٨م فعين مفوضاً ملكياً على التجارة والمستعمرات.

من مؤلفاته: رسائل حول التسامح، مقالة في الحكم المدني، مقالة حول الإدراك الإنساني، أفكار في التربية.

– **لوكريس: Lucrèce** (روما٩٨ق.م/ ٥٥ق.م).

شاعر وصاحب آراء فلسفية لاتيني، بقيت حياته مجهولة المعالم ويروى أنه وقع ضحية شراب الحب فصار مجنوناً وكتب شعره في الفترات التي استراح فيها عقله، ابتعد عن المشاركة في الأعمال والشؤون السياسية، وانتحر بعد أن بلغ الثالثة والأربعين من عمره.

من مؤلفاته: عُرف له مؤلف واحد بعنوان «حول الطبيعة» وهو مؤلف شعري يتضمن آراءه في الحياة والأخلاق والحب.

– **لويس السادس عشر: Louis xv١** (١٧٥٤م/ ١٧٩٣م).

ملك فرنسا وحفيد لويس الخامس عشر، أصبح ولياً للعهد في الثانية عشرة من عمره بعد موت والده عام ١٧٦٥م، ورث عن والده صفات الرحمة والكرم والنفور من الأفكار الجديدة، كان تحصيله العلمي نظرياً وتطبيقياً ويعرف كثير من اللغات، وعلى الرغم من تفوقه بالرياضيات كان يجهل الفن العسكري، عمل على توفير الرفاهية

لرعاياه وحققت حكومته إصلاحات إنسانية ممتازة كإلغاء التعذيب ونشر التسامح، ولكنه كان ضعيف الإرادة وسبب كثير من الخسائر بسبب سياسة التساهل فأغرق المصارف بالديون ثم حدثت الثورة عام ١٧٨٩م الأمر الذي أخضعه إلى المحاكمة وأُعلن موته عام ١٧٩٣م وفقاً لإرادة الجبليين.

- **ماركس، كارل: Karl Marx** (١٨١٨م/١٨٨٣م).

عالم اقتصاد وفيلسوف اجتماعي ألماني، نشر مع صديقه فريدريك انجلز البيان الشيوعي عام ١٨٤٨م أبعد عن ألمانيا وفرنسا فذهب إلى لندن عام ١٨٤٩م.
من مؤلفاته: رأس المال.

- **مالرو، أندريه: Malraux, André** (باريس١٩٠١م/ كرتيال١٩٧٦م).

كاتب فرنسي نشر عدة نصوص من الإيحاء السريالي مثل (أقمار من ورق) وسافر إلى الهند الصينية حيث احتك بالثوار الشيوعيين أصبح وزيراً للشؤون الثقافية من العام ١٩٥٨م ولغاية ١٩٦٩م.
من مؤلفاته: تجربة الغرب، المعتدون، المصير البشري.

- **مرسيل، غبرييل Marcel Gaberiel** (باريس ١٨٩٨– ١٣١٥هـ/ باريس ١٩٧٣–١٣٩٣هـ).

فيلسوف وكاتب مسرحي فرنسي تولى إدارة الفنون الجميلة في عهد الجمهورية الثالثة، حصل على شهادة التبريز في الفلسفة، وعلم في فندوم وسنس وكوندورسيه في باريس.
من مؤلفاته: يوميات ميتافيزيقية، الوجود والملك، سر الوجود، درب الذروة روما لم تعد روما.

- **ملحمة جلجامش: Epic of Gilgamesh**.

تعدّ واحدة من أقدم الملاحم في الأدب العالمي، وهي بابلية قصيرة، تم نظمها في جنوبي بلاد مابين النهرين عام ٢٠٠٠م ق.م، وهي مجموعة من الفولكلور والقصص والأساطير القديمة التي طوّرت تدريجياً لتصبح عملاً واحداً.

- **موسوليني، بنيتو: Mussolini, Benito** (١٨٨٣م– ١٩٤٥م).

مؤسس الحركة الفاشية ورئيس وزراء إيطاليا، ينتمي إلى أب اشتراكي من الطبقة العاملة، عمل في حقل التدريس وسُجن لنشاطه الاشتراكي عام١٩٠٨م بسبب

معارضته الحرب الإيطالية على ليبيا، وأصبح رئيساً لتحرير (أفانتي) أي الطليعة الناطقة بلسان الاشتراكيين ونادى بالانحياز إلى الحلفاء أثناء الحرب العالمية الأولى الأمر الذي أدى إلى طرده من الحزب الاشتراكي، كما أسس الحزب الفاشي، وحقق قوة أرهبت خصومه، وأصبح حزبه حزباً شرعياً ثورياً، حالف هتلر إلا أنه لم يدخل الحرب العالمية الثانية معه إلا بعد هزيمة فرنسا ولكن جيوشه منيت بالهزيمة في البلقان وفي أفريقيا وانقلب عليه حزبه عام ١٩٤٣م فاستقال واعتُقل.

- **هابيل: Abel**.

ابن آدم عليه السلام وردت قصته في القرآن الكريم، وتروي القصة أن آدم أمر ابنه قابيل أن ينكح أخته توأمة قابيل، فسلّم لذلك هابيل ورضي به، بينما رفض قابيل ذلك وأرادها لنفسه، فقال له أبوه: يا بنيّ إنها لا تحلّ لك، ولكن قابيل رفض أن يقبل ذلك، فطلب منه أبيه أن يقرّب قرباناً هو وأخيه، والذي يتقبل قربانه هو الأحقّ بها، فقرّب قابيل قمحاً، وقرب هابيل أبكاراً من أبكار غنمه، فأرسل الله ناراً بيضاء أكلت قربان هابيل، وتركت قربان قابيل، وأكلُ النار للقربان دلالة على قبول الله له، مما أدى إلى قتل قابيل لأخيه هابيل.

- **هتلر، أدولف: Hitler, Adolf** (١٨٨٩م- ١٩٤٥م).

ولد في برانو في النمسا، وكان رابع طفل من ثالث زواج لأبيه، حصل على درجات جيدة في المرحلة الابتدائية، ولكنه كان ضعيفاً في الثانوية، سافر إلى فيينا لدراسة الفن ولكنه فشل في اختبار القبول، وعاش حياة راحة وكسل أغلب فترات إقامته فيها، تطوع في الخدمة بالجيش الألماني، أعلن عام ١٩٢٣م عن قيام الثورة النازية ولكن المؤامرة فشلت وألقي القبض عليه وحُكِم بالسجن خمس سنوات ألف فيها كتابه (كفاحي) الذي ضمّنه آرائه الخاصة بمستقبل ألمانيا، ثم أُطلق سراحه بعد تسعة أشهر من محاكمته، وأعاد بناء حزبه ثم عُيّن مستشاراً للرئيس الألماني، ونشبت الحرب بعدها في عام ١٩٤٥م، وأصبح هتلر رجلاً محطماً وتزوج إيفا براون وفي اليوم التالي انتحر الاثنان.

- **هزيود: Hesiod** (القرن الثامن قبل الميلاد).

شاعر يوناني يعد أباً للشعر التعليمي الإغريقي، بقي لنا من ملاحمه اثنتان: أصل الآلهة التي مزج فيها الأساطير بالدين، والأعمال والأيّام التي وصف فيها حياة الريف.

- **هوسيرل، أدموند: Hosserl ,Edmound** (بروسنتيز ١٨٥٩م ١٢٧٥هـ/ فرايبورغ ١٩٣٨-١٣٥٧هـ).

فيلسوف ومنطق ألماني، ولد في عائلة يهودية، تتلمذ في الرياضيات، ثم درس الفلسفة في فينيا، واعتنق المسيحية البروتستانتية سنة ١٨٨٧ وعين في هذه السنة كأستاذ مساعد لفاير شتراوس في جامعة هال، ثم صار أستاذاً في جامعة غونتغن، ثم انصرف إلى دراسة تاريخ الفلسفة وأي تحرير مؤلفاته التي ترتكز حول فكرة أن العقلانية الغربية هي العاقبة المنطقية الوحيدة لتاريخ الفلسفة.

من مؤلفاته: فلسفة علم الحساب، أفكار موجهة في الفينومينولوجيا، التأملات الديكارتية، المنطق الصوري والمنطق الاستعلائي.

- **هوميروس: Homeres**.

شاعر يوناني قديم ألّف ملحمتي الإلياذة والأوديسة، ويعتقد البعض أنه ربما عاش في مدينة تتحدث اليونانية على الشاطئ الشرقي لبحر إيجه، أو في جزيرة خيوس، وينكر علماء آخرون مجرد وجوده، ووفقاً لما تناقلته الروايات فقد كان هوميروس أعمى.

من مؤلفاته: الإلياذة، والأوديسة.

- **هيدغر، مارتن: Martin Heidegger** (باد ١٨٨٩م/١٩٧٦م).

فيلسوف ألماني بدأ دروسه عند الآباء اليسوعيين وتابعها في فريبورغ فدرس اللاهوت والفلسفة ونال شهادة الدكتوراه سنة ١٩١٦م اضطرته أحداث عام ١٩٣٣ إلى الانتماء إلى الحزب النازي فتولى رئاسة جامعة فريبورغ لكنّه استقال من منصبه احتجاجاً على حملة معاداة السّاميّة فمنع من التعليم حتى سنة ١٩٣٦م حيث عاد وتناول فلسفة نيتشه في محاضراته وانتقد استعمال النازيين لها.

من مؤلفاته: الوجود والزمان، ما الفلسفة، دروب لا تفضي إلى أي مكان، نيتشه، مبدأ العقل.

- **هيراقليطس الافسسي Heraclite D Ephese** (أواخر القرن السادس أو في أوائل القرن الخامس ق. م).

فيلسوف يوناني ينحدر من عائلة عريقة حكمت افنسس، وقد ورث المهمات الكهنوتية عن أجداده فقدم الى آلهة إفسس مؤلفه الذي لخص فيه عقيدته، ويقال انه دخل في مساجلة مع داريوس، ولكن غموض شعره أسبغ عليه لقب الغامض، وكان أسلوبه قوياً ومستوحى من بعض النصوص الشرقية الدينية.
ويوجد شذرات من كتابه «في الطبيعة».

- **هيغل، جيورغ ويليهام فريدريك Hegel Georg Wilhelm Frederic** (شتوتغارت ١٧٧٠م– ١١٨٣هـ /برلين ١٨٣١م– ١٢٤٦ هـ).

فيلسوف ألماني درس في مدينة شتوتغارت مسقط رأسه وانتقل منها بعد أن أتم دراسته إلى جامعة توبنغن البروتستانتية سنة ١٧٨٨م، وتصادق مع هولدرلين وشلينغ، كما عمل مؤدباً في برن، ثم انتقل محاضراً إلى فرانكفورت وأقام فيها حتى سنة ١٨٠٠، وعُيّن أستاذا محاضراً في جامعة إيينا، ثم عمل رئيساً لتحرير مجلة غازيت دي بامبرغ، وعمل أستاذاً في جامعة هايدلبرغ وتخلل عمله أسفاراً إلى كل البلاد المنخفضة سنة ١٨٢٢، والى فينيا، وباريس، واستمرت حتى وفاته متأثراً بمرض الكوليرا عام ١٨٣١م.

من مؤلفاته: فينومينولوجيا العقل، والمنطق الكبير، والإيمان والمعرفة، وفلسفة الحق، دروس في فلسفة التاريخ .

- **نيتشه، فريدريك Nietzsche,Frederic** (١٨٤٤م –١٢٦٠هـ / ١٩٠٠م – ١٣١٨هـ).

فيلسوف ألماني، يتم باكراً من والده الذي كان قسيساً بروتستانتياً، فقد إيمانه في الثامنة عشر من عمره، فمر بمرحلة من الشك والتشتت، خرج منها مشمئزاً، وكارهاً، اكتشف الفلسفة بقراءته لكتاب شوبنهور (العالم كإرادة وتمثل) ثم نال شهادة الدكتوراه في الفيلولوجيا في جامعة بال، وتعرف على فاغز ثم اختلف معه مما عرضه إلى وحدة تزايدت بعد نشره كتاب ما وراء الخير والشر سنة ١٨٨٦م ، ونتيجة الصراع والاختلاف مع معاصريه أدى به إلى فقدان عقله والعيش في اختلال عقلي حتى وفاته .

من مؤلفاته: أصل المأساة، إنساني مجاوز للحد في إنسانيته، هكذا تكلم زرادشت، المعرفة المرحة، فيما وراء الخير والشر.

- **ياسبرز، كارل: Jaspers, Karl** (أولدنبرغ ١٨٨٣م/ بال ١٩٦٩م).

فيلسوف وطبيب نفسي ألماني درس الطب وتخصص في الطب النفسي الذي مارسه في عيادة الأمراض العصبية في هايدلبرغ، كما اهتم بشؤون الفلسفة والسياسة التي أصدر فيها مؤلفاً أدى إلى منعه من النشر والتعليم، فانصرف إلى التأمل في التاريخ، كما أقيمت معه مقابلات تلفزيونية وإذاعية عدة أدت إلى شهرته وتوج بنيله لثلاث جوائز هي جائزة غوته وجائزة السلم وجائزة أراسموس عام ١٩٥٩م وهي جائزة لم تمنعه من التواضع.

من مؤلفاته: علم النفس المرضي، القنبلة الذرية ومستقبل الإنسان.

مصادر ومراجع البحث

أولاً: المصادرالعربية:

١- كامو، ألبير: أسطورة سيزيف، ترجمة أنيس زكي حسن، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٨٣م.

٢- كامو، ألبير، الإنسان المتمرد، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط٣، ١٩٨٣م.

٣- كامو، ألبير، حالة طوارئ، ترجمة كوثر عبد السلام البحيري، وزارة الإعلام، الكويت، ١٩٧٥م.

٤- كامو، ألبير، سوء تفاهم، ترجمة جورج سالم وموريس جانجي، منشورات دار الثقافة، دمشق، ط١، ١٩٥٩م.

٥- كامو، ألبير، الصيف، ترجمة علي الجندي، دار الجندي للنشر والتوزيع، دمشق، ط١، ٢٠٠٨م.

٦- كامو، ألبير، الطاعون، ترجمة: سهيل إدريس، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٦م.

٧- كامو، ألبير، العادلون، ترجمة إميل شويري، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٥٥م.

٨- كامو، ألبير، الغريب، ترجمة: فوزي عطوي ونديم مرعشلي، دار أسامة، دمشق، ط١، ٢٠٠٢م.

٩- كامو، ألبير، كاليجولا، ترجمة: يوسف الجهماني، دار حوران للطباعة والنشر، دمشق، ط١، ١٩٩٧م.

١٠- كامو، ألبير، المقصلة، أعراس، ترجمة جورج طرابيشي، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط١، ٢٠٠٧م.

١١- كامو، ألبير، المنفى والملكوت، ترجمة خيري حماد، دار مكتبة الحياة، بيروت د. ت.

١٢- كامو، ألبير، وجها الحياة، ترجمة سامي الجندي، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٦٢م.

المصادر الأجنبية:

١- Camus, Albert, Actuelles, écrits politique, Gallimard, paris, ١٩٥٠.

٢- Camus, Albert, l'existence, Gallimard, Paris, ١٩٤٥.

ثانياً: القواميس والمعاجم :

١- الإفريقي، ابن منظور، لسان العرب، المجلد السادس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط٦، ١٩٩٧م.

٢- البستاني، كرم، المنجد في اللغة والإعلام، دار المشرق، بيروت، ط١، ١٩٧٣م.

٣- الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف، كتاب التعريفات، تحقيق عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، ١٩٩١م.

٤- الحفني، عبد المنعم، المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٠م.

٥- الحفني، عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون، القاهرة، ط١، ١٩٨٧م.

٦- داوود، توفيق، الموسوعة العربية، المجلد السادس، هيئة الموسوعة العربية، دمشق، ١٩٩٨م.

٧- زيادة، معن، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٦م.

٨- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م.

٩- الكيالي، عبد الوهاب، موسوعة السياسة، ج١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٩م.

١٠- لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، المجلد ٣، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط١، ١٩٩٦م.

ثالثاً: المراجع العربية:

١- إبراهيم، زكريا، فلسفة الفن في الفكر المعاصر، دار مصر، القاهرة،١٩٦٦ م.

٢- إبراهيم، زكريا، مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٨٥م.

٣- ابن سينا، الحسين أبي علي، أحوال النفس، رسالة في أحوال النفس وبقائها ومعادها، حققه وقدم إليه أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط١، ١٩٥٢م.

٤- ابن سينا، الحسين أبي علي، الإشارات والتنبيهات، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، القسم الثاني، دار المعارف، مصر، ط٢، ١٩٥٠م.

٥- ابن سينا، الحسين أبي علي، كتاب النجاة، نقحه وقدم له: ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.

٦- أرسطو طاليس، كتاب النفس، ترجمة احمد فؤاد الأهواني، راجعه الأب جورج شحاته قنواتي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط١، ١٩٤٩م.

٧- أرونسون، رونالد، كامي وسارتر، ترجمة شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٣٣٤، ٢٠٠٦م.

٨- أفلاطون، المثل العقلية الأفلاطونية، حققه وعلق عليه: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، (د.ت).

٩- أفلاطون، المحاورات الكاملة، ترجمة شوقي داوود تمراز، دار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤م.

١٠- أفلوطين، تاسوعات أفلوطين، ترجمة فريد جبر، مراجعة جيرا جهامي وسميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.

١١- الاكويني، توما، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، ١٨٨٧م.

١٢- الألوسي، حسام محي الدين، بواكير الفلسفة قبل طاليس، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط٢، ١٩٨١م.

١٣- أوزبرن، ريتشارد.. وآخرون، الفلسفة الشرقية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣م.

١٤- أوغسطين، أنسلم، الاكويني، نماذج من الفلسفة المسيحية، ترجمة حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١م.

١٥- إيلول، جاك، خدعة التكنولوجيا، ترجمة فاطمة نصر، دار سطور، القاهرة، ٢٠٠٢م.

١٦- بدج، برت إم هرو والسن، كتاب الموتى الفرعوني، ترجمة فيليب عطية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١، ١٩٨٨م.

١٧- بدوي، عبد الرحمن، تراجيديات اسخيليوس، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ١٩٩٦م.

١٨- بدوي، عبد الرحمن، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية الدراسات، بيروت، ١٩٨٠م.

١٩- برجسون، هنري، منبعا الأخلاق والدين، ترجمة: سامي الدروبي وعبد الله عبد الدايم، دار العلم للملايين، القاهرة، ط٢، ١٩٨٤م.

٢٠- برديائف، نيكولاس، العزلة والمجتمع، ترجمة: فؤاد كامل، مراجعة: علي أدهم، المنشورات الجامعة، طرابلس، ١٩٨٥م.

٢١- بري، جرمين، ألبير كامي، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ١٩٨١م.

٢٢- البشتاوي، يحيى، أزمة الإنسان في الأدب المعاصر، دار اللكندي للنشر والتوزيع، إربد،٢٠٠٦م.

٢٣- البنهاوي، ناديا، بذور العبث في التراجيديا الإغريقية وأثرها على مسرح العبث المعاصر في الغرب وفي مصر (دراسة مقارنة)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦م.

٢٤- بوخينسكي، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة محمد عبد الكريم الوافي، مكتبة الفرجاني، ليبيا، ط٢، (د.ت).

٢٥- البيريس، ر.م، سارتر والوجودية، ترجمة سهيل إدريس، دار الآداب، بيروت، ١٩٦٠م.

٢٦- ثروة، عبد المسيح، دراسات في المسرح المعاصر، منشورات مكتبة النهضة، بغداد، ط١، ١٩٧٢م.

٢٧- الجبر، محمد، المشكلة الخلقية في فلسفة اسبينوزا، دار دمشق للطباعة والنشر، ط١، ١٩٨٧م.

٢٨- حسن، محمد سليمان، دراسات في الفلسفة الأوروبية دار علاء الدين، دمشق، ١٩٩٨م.

٢٩- الحلو، عبده، الوافي في تاريخ الفلسفة العربية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٩٥م.

٣٠- حماد، حسن الاغتراب عند إيريك فروم، المؤسسة الجامعية للدراسات والترجمة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٥م.

٣١- حماد، حسن، الاغتراب الوجودي، دار هلا، القاهرة، ٢٠٠٨م.

٣٢- الحمامصي، عثمان، عبثية الواقع وواقعية العبث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٤م.

٣٣- خليل، عماد الدين، فوضى العالم في المسح الغربي المعاصر، مؤسسة الرسالة للنشر، بيروت، ١٩٧٧م.

٣٤- دوستويفسكي، فيودور، الأخوة كارامازوف، ج١، دار الكاتب العربي، بيروت، ط١، ١٩٦٨م

٣٥- دولوبيه، روبير، كامو والتمرد، ترجمة سهيل إدريس، مطابع الآداب، بيروت، ١٩٥٥م.

٣٦- الديدي، عبد الفتاح، الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٢، ١٩٨٥م.

٣٧- ديكارت، رينيه، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، مراجعة محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٣، ١٩٨٥م.

٣٨- ديورانت، ول، قصة الحضارة: روسو والثورة، ج٣٩، ترجمة فؤاد أندراوس، مراجعة علي أدهم، دار الجيل، بيروت، المنظمة العربية للترجمة والثقافة والعلوم، تونس، ١٩٦٧م.

٣٩- رسل، برتراند، النظرة العلمية، ترجمة عثمان نويه، مراجعة إبراهيم حلمي عبد الرحمن، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٦م.

٤٠- روسو، جان جاك، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، ١٩٧٢م.

٤١- روسو، جان جاك، إميل أو التربية، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف، مصر، ١٩٥٦م.

٤٢- ريديكر، هورست، الانعكاس والفعل: دياكتيك الواقعية في الإبداع الفني، دار الفارابي بيروت، دار الجماهير، دمشق، ١٩٧٧م.

٤٣- زيعور، علي، الفلسفة في أوربا الوسيطة وعصري النهضة والإصلاح ماقبل التفاعل الإسلامي اللاتيني، المكتب العالمي، بيروت، ١٩٩٨م.

٤٤- ساخاروفا، ت. أ، من فلسفة الوجود إلى البنيوية، ترجمة أحمد برقاوي، دار دمشق، بيروت، ١٩٨٤م.

٤٥- سارتر، جان بول، الغثيان، ترجمة فارس ضاهر وآخرون، دار الأنوار، دمشق، الطبعة الجديدة، ٢٠٠٦م.

٤٦- سارتر، جان بول، الوجود والعدم، بحث في الانطولوجيا الظاهراتية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، ط١، ١٩٦٦م.

٤٧- سارتر، جان بول، موتى بلا قبور، ترجمة: سهيل إدريس وجلال مطرجي، منشورات دار الآداب، بيروت، ط١، ١٩٥٦م.
٤٨- سبينوزا، باروخ: علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٧م.
٤٩- سترومبرج، دونالد، تاريخ الفكر الأوربي الحديث، ترجمة أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، مصر، ط٣، ١٩٩٤م.
٥٠- السيد، غسان، إشكالية الموت في أدب جورج سالم وغابرييل سالم وألبرت كامو، دار معد للنشر والتوزيع، دمشق، ط١، ١٩٩٣م.
٥١- سيمون، بيير هنري، الفكر والتاريخ، ترجمة الشيباني، ترجمة عادل العوا، راجعه نور الدين حاطوم، المطبعة الهاشمية، دمشق، ١٩٦٣م.
٥٢- الشابي، نور الدين، نيتشه ونقد الحداثة، دار المعرفة للنشر، طبعة جديدة، ٢٠٠٥م.
٥٣- شاخت، ريتشارد، الاغتراب، ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٠م.
٥٤- الشاروني، حبيب، اللامعقول في الأدب المعاصر، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٩م.
٥٥- الشامي، علي، الفلسفة والإنسان: جدلية العلاقة بين الفكر والوجود، دار الإنسانية للدراسات والنشر والطباعة والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٩١م.
٥٦- الشريف، طارق، العبث، جامعة دمشق، دمشق، ١٩٥٩م.
٥٧- شكشك، أنس، فلسفة الحياة وحكمة الوجود، دار الحافظ للكتاب، حلب، ٢٠٠٦م.
٥٨- الطحان، ناظم، عصر العقل، دار الحوار، اللاذقية، ١٩٨٦م.
٥٩- عاتي، إبراهيم، الإنسان في الفلسفة الإسلامية: نموذج الفارابي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣م.
٦٠- عباس، فيصل، الاغتراب: الإنسان المعاصر وشقاء الوعي، دار المنهل اللبناني، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م.
٦١- عباس، فيصل، الفلسفة والإنسان، دار الفكر العربي للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.
٦٢- عبد العال، عبد العال عبد الرحمن، الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهلليني، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٥م.

٦٣- عبد المنعم مجاهد، مجاهد، علم الجمال في الفلسفة المعاصرة، دار عالم الكتب، بيروت، ط٣، ١٩٨٦م.

٦٤- العشري، جلال، صرخات في وجه العصر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢م.

٦٥- العشماوي، فلسفة الجمال في الفكر المعاصر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٠م.

٦٦- عطية، نعيم، مسرح العبث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٦٤م.

٦٧- عباس محمود العقاد، دين وفن وفلسفة، الهيئة العامة للكتاب، بيروت، (د.ت).

٦٨- عويضة، كامل محمد محمد، شوبنهاور بين الفلسفة والأدب، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣م.

٦٩- غارودي، روجيه، نظرات حول الإنسان، ترجمة يحيى هويدي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٨٣م.

٧٠- الغزالي، أبو حامد، كيمياء السعادة، دراسة وتحقيق وتعليق محمد عبد العليم، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٧م.

٧١- الفارابي، أبو نصر، الأعمال الفلسفية، تحقيق وتقديم وتعليق جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، الجزء الأول، ١٩٩٢م.

٧٢- فروم، إيريك، ثورة الأمل، ترجمة ذوقان قرقوط، دار الآداب، بيروت، ط١، ١٩٧٣م.

٧٣- القاضي، فاروق، آفاق التمرد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، مركز البحوث العربية والإفريقية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م.

٧٤- كافكا، فرانز، الآثار الكاملة مع تفسيراتها، ترجمة إبراهيم وطفي، وطفي، طرطوس، ط١، ٢٠٠٢م.

٧٥- كاميللري، جوزيف أ.، أزمة الحضارة، ترجمة فؤاد الخوري، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٣م.

٧٦- كرم، يوسف ، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، طبعة جديدة، د. ت.

٧٧- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، ١٩٥٧م.

٧٨- كروكشانك، جون، ألبير كامو وأدب التمرد، ترجمة جلال العشري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦م.

٧٩- كرولي، جراهام، وهاود، ستيوارت، الماركيز دي ساد، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥م.

٨٠- كنت، عمانوئيل، نقد العقل المجرد، ترجمة أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية للتأليف و الترجمة والنشر، بيروت، ١٩٦٥م.

٨١- كوبلاند، ج.و.، الإقطاع والعصور الوسطى بغرب أوربا، ترجمة محمد مصطفى زيادة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٦م.

٨٢- كيركجور، سرن، خوف ورعدة، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٤م

٨٣- لوبيك، مورفان، كامو بقلمه، ترجمة إلياس خليل، المنشورات العربية، بيروت، ١٩٨١م.

٨٤- لوك، جون، الحكومة المدنية، ترجمة محمود شوقي الكيال، الدار القومية للطباعة والنشر، (د.ت).

٨٥- لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة عبد الكريم أحمد، مراجعة توفيق اسكندر، دار سعد مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٠م.

٨٦- مارسل، جبرييل، من الأعمال المختارة، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة محمد إسماعيل محمد، وزارة الإعلام، الكويت، ١٩٧٢م.

٨٧- ماركس، انجلز، في الحركة النقابية، ترجمة طلال الحسيني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٣م.

٨٨- ماركس، كارل، إسهام في نقد الاقتصاد السياسي، ترجمة أنطون حمصي، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٠م.

٨٩- مبروك، أمل، مشكلة الإنسان في الفكر المعاصر، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٢م.

٩٠- مجاهد، مجاهد عبد المنعم، علم الجمال في الفلسفة المعاصرة، دار عالم الكتب، بيروت، ط٣، ١٩٨٦م.

٩١- مجموعة من المؤلفين السوفييت، دراسات في الأدب والمسرح، ترجمة نزار عيون السود، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٦م.

٩٢- مطر، أميرة حلمي، الفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة، القاهرة، طبعة جديدة، ١٩٩٨م.

٩٣- مكاوي، عبد الغفار، البلد البعيد، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٨م.

٩٤- مكاوي، عبد الغفار، ألبير كامي: محاولة لدراسة فكره الفلسفي، دار المعارف، مصر، ١٩٦٤م.

٩٥- مهران، محمد وآخرون، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠٤م.

٩٦- مينارد، ليون، الانتحار والأخلاق، ترجمة عادل العوا، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، ط١، ١٩٨٧.

٩٧- نيتشه، فريدريك، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط٢، ١٩٨٣م.

٩٨- نيتشه، فريدريك، العلم المرح، ترجمة حسان بورقيّة ومحمد الناجي، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩٦م.

٩٩- نيتشه، فريدريك، عدوّ المسيح، ترجمة جورج ميخائيل ديب، دار الحوار، اللاذقية، ٢٠٠٤م.

١٠٠- نيتشه، فريدريك، ما وراء الخير والشر، ترجمة جيزيلا فالور حجار، غروب في، بيروت، ط١، ١٩٩٥م.

١٠١- نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، دار القلم، بيروت، (د.ت).

١٠٢- هوسرل، أدموند، تأملات ديكارتية أو المدخل إلى الفينومينولوجيا، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٥٨م

١٠٣- هوميروس، الإلياذة، إعداد محمد باكير، دار أسامة، دمشق، ط١، ٢٠٠٦م.

١٠٤- هوميروس، الأوديسة، مراجعة: محمد باكير، دار أسامة، دمشق، ط١، ٢٠٠٦م.

١٠٥- هوي ثوان، رافاييل دراي- كاأو-: حرب أخلاق وفكر استراتيجي في العصر النووي الحراري، ترجمة موسى الزعبي، دار الشادي للنشر والتوزيع، دمشق، ط١، ١٩٩٠م.

١٠٦- هيجل، فردريك، محاضرات في فلسفة التاريخ: العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة فؤاد زكريا، ج١، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٦م.

١٠٧- هيدجر.. وآخرون، معنى الوجودية، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٤م.

١٠٨- هيدجر، مارتن، مالفلسفة ؟، ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب، مراجعة: عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٧٤م.

١٠٩- هيدغر، مارتن، التقنية- الحقيقة- الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٥م.

١١٠- ولسن، كولن، المعقول واللامعقول في الأدب الحديث، ترجمة أنيس زكي حسن، دار الآداب، بيروت، ط٥، ١٩٨١م.

١١١- اليازجي، كمال وآخرون، أعلام الفلسفة العربية، مكتبة لبنان بيروت،ط٤، ١٩٩٠م.

١١٢- ياسبرز، كارل، القنبلة الذرية ومصير الإنسان، ترجمة، كمال يوسف الحاج، منشورات عويدات، بيروت، ط١، ١٩٥٩م.

رابعاً: المقالات:

١- أبو زيد، أحمد، الظاهرة التكنولوجية، عالم الفكر، مجلد٣، عدد٢، وزارة الإعلام، الكويت، ١٩٧٢م.

٢- أبو زيد، أحمد، عصر الأزمات، عالم الفكر، المجلد الأول، العدد الأول، وزارة الإعلام، الكويت، ١٩٧٠ م.

٣- أسعد، سامية، الأسطورة في الأدب الفرنسي المعاصر، عالم الفكر، المجلد ١٦، عدد٣، وزارة الإعلام، الكويت، ١٩٨٥م.

٤- حيدر، أحمد، القرن العشرون عصر العدمية، عالم المعرفة، العدد ٤٩٣، السنة٤٣، ت١، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٤م.

٥- كثيري، ليلى، مسألة القيمة من خلال إرادة القوة لنيتشه، الفكر العربي المعاصر، عدد ١١٦-١١٧، مركز الإنماء القومي، بيروت، ٢٠٠١م.

خامساً: المراجع الأجنبية :

١- Feuerbach, Ludwig, l´essence du christianisme¸traduction Emmanuelle Denecher-Sabot et Philippe Sabot, Ellipses, Paris, ٢٠٠٠.

٢- Le Robert Dictionnaire de la langue Francaise, ADAGP, Paris, ١٩٤٥.

فهرس

الصفحة

الفصل الثاني

الفصل الثالث

الصفحة

سوزان عبد الله إدريس

مواليد دمشق عام /١٩٨٠م/ حاصلة على إجازة في الفلسفة عام ٢٠٠٠م في كلية الآداب في جامعة دمشق، ونالت شهادة دبلوم التأهيل التربوي من كلية التربية عام ٢٠٠١م، وتعمل مُدرِّسة لمادة الفلسفة لطلبة المرحلة الثانوية في ثانويات ريف دمشق، ثم نالت درجة الماجستير في الفلسفة اختصاص الأخلاق بدرجة جيد جداً في جامعة دمشق عام ٢٠٠٩م، وحازت بعد ذلك على شهادة الدكتوراه في الفلسفة بدرجة امتياز في جامعة دمشق عام ٢٠١٦م.

الطبعة الأولى /٢٠١٧

كلمة الغلاف

«مشكلة الإنسان في فكر ألبير كامو»

لقد أراد كامو أن يبرز أهمية الإنسان ودوره في ظل الواقع المعاصر الذي تتصارع فيه الأمم والأفكار والإيديولوجيات ويشيع فيه القتل والتدمير، وإلغاء حرية الإنسان، بحيث ارتكزت دراسته للإنسان حول محورين أساسيين هما العبث والتمرد، فالعالم كله عبث لا معنى له إلا الإنسان الذي يعد المعنى الأوحد في الوجود، والذي يطالبه كامو برفض العبث ومقاومته بدلاً من الهروب منه، ويقوم العبث بإيقاظ الوعي للانتقال إلى التمرد الذي يتضمن تعالياً روحياً تحققه الذات، ويرفض فيه الفرد القوة التي تسبب له الشقاء والتعاسة.